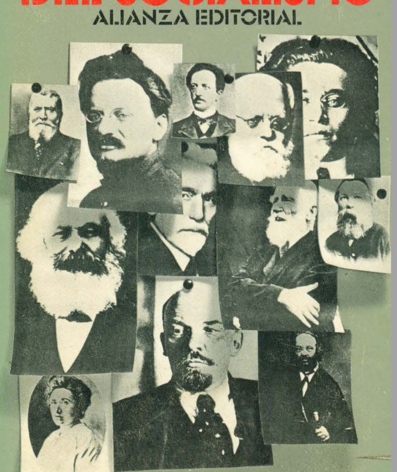
GEORGE LICHTHEIM

BREVE HISTORIA DEL SOCIALISMO

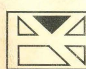
ALIANZA EDITORIAL



***Volumen especial

Esta BREVE HISTORIA DEL SOCIALISMO es un resumen de las valiosas investigaciones de GEORGE LICHTHEIM (fallecido en 1973) sobre la formación y desarrollo de las corrientes ideológicas vinculadas al movimiento obrero y negadoras de las instituciones y valores del sistema capitalista de producción. Sus trabajos han tenido siempre como meta devolver al curso de los acontecimientos su inherente complejidad (secuestrada muchas veces por el esquematismo académico o sectario), mediante la mostración del contenido ambiguo de ideas y doctrinas (evidente por las filiaciones divergentes e incluso contradictorias a que dan lugar) y de las dificultades para establecer correlaciones inequívocas entre fuerzas sociales y producción teórica. El recurso a la disgresión y a las anticipaciones o retrocesos temporales —con el consiguiente abandono de la exposición lineal— permite dibujar desde una pluralidad de enfoques el perfil no siempre regular de la génesis y crecimiento de los diversos movimientos; y la renuncia a trazar un panorama exhaustivc de la historia del socialismo hace posible examinar con mayor minuciosidad sus hitos más importantes o peor conocidos (por ejemplo, la creación de la I Internacional o la génesis de la escuela fabiana). El socialismo nace como respuesta global al desafío que representa la revolución industrial y las revoluciones americana y francesa; y su historia nos muestra el despliegue de sus posibles variantes, que afectan tanto a la teoría como a la organización: las corrientes igualitarias que hacen suyo el legado jacobino, los modelos de reconstrucción social de Saint-Simon, Owen y Fourier, la síntesis teórica de Marx, el movimiento populista ruso, el anarquismo de Proudhon y Bakunin, los partidos social-demócratas centro-europeos, el sindicalismo revolucionario francés, el laborismo británico, el leninismo, el maoismo, las corrientes neo-populistas del Tercer Mundo, etc. El capítulo final constituye una reflexión acerca de los problemas de la sociedad industrial avanzada y una valoración de las perspectivas de la social-democracia, cuyo legado el autor define frente a otras variantes que también se proclaman herederas del marxismo clásico.

Cubierta Daniel Gil



El libro de bolsillo Alianza Editorial Madrid

Sección: Humanidades

George Lichtheim:

Breve historia del socialismo

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Título original: *A Short History of Socialism*
Traductor: Josefina Rubio
Esta obra ha sido publicada en inglés por Pra
Inc., Nueva York.

Calle Milán, 38; ☎ 200 0045
ISBN 84-206-1563-3
Depósito legal: M. 5219 - 1975
Papel fabricado por Torras Hostench, S. A.
Impreso en Eosgraf, S. A., Dolores, 9. Madrid
Printed in Spain

Publishers,

A Francis y Ruth,
como prueba de amistad

El título de este libro no debiera inducir a pensar que he pretendido realizar una síntesis de la inmensa bibliografía existente sobre la historia del socialismo, tarea por otro lado imposible. Su objetivo es más modesto: establecer una serie de hitos para beneficio de los lectores que deseen en un momento posterior investigar sobre los detalles de un determinado período o profundizar en algunos problemas. Creo que lo que se necesita es cierta información histórica que facilite el estudio de aquellos textos que los universitarios deben manejar en razón del normal funcionamiento del sistema académico. La breve bibliografía que acompaña a este volumen cumple el mismo objetivo: en ella se omite ex profeso una serie de obras habituales que se encontrarían normalmente en cualquier bibliografía correcta, ya que el objeto de este libro es estimular el interés del lector, no dar respuesta a toda posible pregunta.

Si hay un pensamiento central a lo largo del libro es que se debe distinguir la conmoción de la revolución industrial de la específica forma que asumió en Europa occidental y Norteamérica, bajo circunstancias históricas únicas e irrepetibles. Un nuevo modo de producción y

una nueva forma de vida surgieron en un medio previamente transformado por el desarrollo de la economía de mercado y el lento crecimiento de la civilización burguesa. En otras zonas el industrialismo influyó en sociedades que no habían atravesado esta etapa preparatoria, y, por lo tanto, provocó una respuesta diferente. Espero que este enfoque contribuya a tender un puente sobre el foso todavía demasiado ancho que separa las perspectivas históricas y sociológicas. Ambas son necesarias, así como cierto conocimiento de los conceptos filosóficos que subyacen a la nueva ciencia de la economía (que es a su vez una respuesta al fenómeno de una sociedad de mercado). Cuando analizamos lo que inicialmente se llamaba economía política, en relación a los fines que servía, apreciamos que los conservadores, los liberales y los socialistas no estaban defendiendo simplemente diferentes intereses, sino que estaban inmersos en una polémica sobre cuestiones fundamentales. El tradicionalismo conservador, el individualismo liberal y el colectivismo socialista propugnaban y propugnan diferentes formas de organización social. Cada una encierra distintas visiones del mundo, al tiempo que refleja evidentemente fuerzas materiales opuestas y en conflicto. Por otro lado, no debemos entender el término «reflejar» en el sentido del reflejo de la imagen en un espejo, ni como la simple traslación de los intereses económicos a lo que vulgarmente se designa por «ideología». Los individuos y los grupos en cuestión descubren sus distintas identidades y sus intereses en conflicto en la propia búsqueda de un terreno común.

Se puede emplear el término «socialismo» en sentido lato, referido a las corrientes de pensamiento hostiles a la teoría y práctica del individualismo burgüés. En sentido estricto o restringido, sólo es aplicable a las ideas y movimientos compatibles con el enfoque de la nueva *inteliguentsia* y de la clase trabajadora industrial. Excluye, por lo tanto, por un lado, el romanticismo agrario, y por otro, el elitismo fascista. El primero, porque repudia el mundo moderno; el segundo, porque rechaza el principio de que todos los hombres son igua-

les y propugna un gobierno permanente de una casta privilegiada que mantenga un dominio sin límites sobre una masa de siervos industriales despojada de sus derechos políticos. Por el contrario, las barreras que separan a los comunistas de los socialistas-democráticos y a ambos de los anarquistas o anarcosindicalistas se alzan en el interior de lo que vagamente podemos designar como movimiento socialista. La razón se encuentra en que estos partidos o sectas, independientemente de sus conflictos enconados e incluso a veces sangrientos y destructivos, comparten ciertas premisas básicas sobre la naturaleza del hombre y la sociedad —premisas que podemos rastrear hasta la Ilustración y que transformaron la perspectiva de importantes minorías en Europa occidental y Norteamérica entre la mitad del siglo XVIII y la del XIX. En este sentido, el término socialismo no es una etiqueta de partido, sino la denominación de una respuesta históricamente condicionada a un determinado reto. Otros tipos de respuesta han sido y son posibles; sin embargo, no entran en los objetivos de este estudio.

Con la intención de no abrumar al lector he hecho caso omiso del aparato bibliográfico habitual y, en concreto, he renunciado al uso de respaldar cada cita con una referencia de la fuente, salvo cuando he considerado conveniente citar un texto de un libro incluido en la breve bibliografía. En este caso, tras la cita indico la página referente al libro o autor. Por ejemplo: «Baron (358)» remite al lector a la página 358 de la obra de Baron citada al final del libro. Este método no es ideal, pero desconozco otro mejor, y al menos tiene la ventaja de la simplicidad.

Quisiera una vez más dejar constancia de mi gratitud a Elisabeth Sifton por su esfuerzo y esmero en la edición del libro, previamente comprobados en su tarea de revisar mi *Origins of socialism* (1969), y a Mrs. Esther Howell por su infatigable colaboración como secretaria.

Londres.
Septiembre 1969.

1. Los orígenes

Tradicionalmente, las historias del socialismo comienzan con una exposición de las doctrinas colectivistas desde Platón hasta Tomás Moro, susceptibles de ser relacionadas con las corrientes de pensamiento occidental posteriores a las revoluciones francesa y americana. Este enfoque tiene la ventaja de darnos una perspectiva merced a la cual podemos sopesar las ideas de los pensadores modernos y, si fuera necesario, encontrar los defectos que las aquejan. La justificación de este método es clara. La filosofía nació en Grecia, y casi desde sus orígenes trató los problemas siempre vigentes de la ciudadanía. Cuando, siglos más tarde, este pensamiento se une a la ética social del Antiguo Testamento, surge lo que convencionalmente se conoce como moral cristiana, aceptada hasta muy recientemente como el código ético de la sociedad occidental. Parece, por lo tanto, razonable buscar los orígenes helénicos o judaicos de la moral socialista. Si no se desea llevar tan lejos la investigación, cabe también la posibilidad de confrontar el pensamiento moderno y el medieval, práctica habi-

tual en los escritores de la tradición cristiana socialista. Ha habido hasta nuestros días renombrados representantes de esta escuela que, debido a la expansión mundial de las doctrinas socialistas, han encontrado últimamente eco entre los adherentes a otras creencias religiosas.

La desventaja de este método es que encierra cierto provincialismo cultural, al tiempo que desvirtúa determinados problemas planteados por la revolución industrial en su lugar de origen: Europa. Es fácil y tentador recabar los preceptos morales o religiosos de la filosofía preferida por uno, apropiándose así de una distinguida genealogía. En las comunidades primitivas, la religión es la principal fuente de moral social, por lo que se la invoca como legitimadora de las exigencias de «justicia», en el sentido de trato igual o, al menos, equitativo. Aunque esta práctica ha sido frecuente, siempre se ha enfrentado con la misma dificultad: tanto los conservadores como los radicales pueden citar estos preceptos religiosos, ya que es propio de su naturaleza el establecer principios tan vagos y generales que resulten aceptables para todos los miembros de la comunidad. Vemos así que la religión ha servido tradicionalmente para santificar el estado de cosas existente, al tiempo que ofrecía una forma respetable de protesta para los oprimidos, legitimando sus quejas contra la desigualdad y la injusticia. Por otro lado, la filosofía ha pretendido transfigurar el mundo real de servidumbre, conflictos y objetivos irreconciliables, en un reino imaginario donde se resuelven todas las disputas por medio de debates razonables entre iguales. El hecho de que este estado de cosas no haya existido en ninguna parte —y esto es, desde luego, cierto en la Historia, al menos en la Historia de la que queda constancia— es o bien ignorado o bien atribuido al fracaso de aquellos que intentaron seguir el sabio consejo que se les ofrecía. El abismo existente entre el mundo real de la escasez, la desigualdad y los intereses en conflicto, y el Edén de la Teología o del discurso filosófico, ha predispuesto al hombre común contra este tipo de elevada discusión que esperaba de los individuos superiores.

En cualquier caso, el socialismo, como la democracia (de la que emerge), está en cierto sentido enraizado en sentimientos tan antiguos y permanentes como la propia sociedad humana. En otras palabras, los hombres siempre han vivido en sociedad y han sentido la necesidad de cooperar. El individualismo es comparativamente una creencia reciente, una secuela de una forma determinada de organización social. Lo que no es contradictorio con la división funcional del trabajo, que siempre ha existido, desde su forma más primitiva: la división entre los sexos. En una comunidad tradicional, agraria o urbana, la división de funciones es compatible con formas de cooperación o asociación para objetivos comunes. En verdad, no puede existir la una sin la otra. El «salvaje calculador» de Adam Smith, con su innata, o adquirida, «propensión a permutar, trocar y cambiar una cosa por otra», nunca existió realmente, como tampoco Robinson Crusoe en su isla (providencialmente acondicionada con un asistente negro que realizó la mayor parte del trabajo real).

Estas fantasías —dignas precursoras del Hombre Económico de Bentham y de la filosofía utilitarista— se gestaron en las cabezas de los escritores del siglo XVIII que acababan de descubrir los encantos de la economía de mercado. El hecho de estar impulsada por un mecanismo autorregulador les permitía suponer, ingenuamente, que los hombres habían vivido siempre en un medio en que las relaciones económicas se diferenciaban netamente de los lazos familiares, sociales, tribales y políticos; pero, en realidad, esto no había existido nunca hasta que surgió la economía de mercado. Incluso entonces, para la mayor parte de la gente, la actividad económica permanecía subordinada a la vida social dentro de sus aldeas y pueblos, hasta que estas pequeñas comunidades fueron desbaratadas. Esta transformación tuvo lugar no porque una «propensión» innata encontrara finalmente salida adecuada en el intercambio de mercancías vendibles, sino porque una conmoción social había alterado profundamente lo que hasta entonces había sido la forma habitual de vida de la mayoría.

Es necesario entender que esta revolución conllevó un cambio radical en la forma de vida anterior y en los valores morales que la acompañaban. Los economistas tienen el hábito de considerar la revolución industrial como un atajo beneficioso, aunque doloroso, que conduce a una vida mejor para todos. Incluso aquellos que están dispuestos a conceder que el período de transición fue desagradable, dan por sentado que la gente realmente quería lo que finalmente obtuvo: una activa economía de mercado que, en sentido literal, «dio a luz a las mercancías». Pero esto es absurdo. La mayor parte de la población de los lugares donde se inició este proceso no ansiaba nada de este tipo. Antes bien, deseaba, por el contrario, la continuación y, si era posible, la mejora de su forma habitual de vida, basada en la independencia económica de los pequeños agricultores y de los artesanos urbanos. Este estrato fue virtualmente barrido por la rápida introducción de la nueva tecnología y por el surgimiento de la economía de mercado. En estricta lógica, no existía una ligazón natural entre estos dos aspectos del capitalismo industrial, ya que, después de todo, la introducción de las máquinas se podía haber realizado en una economía en que la producción fuera de bienes de uso y no para la obtención de beneficios. Sin embargo, la revolución industrial vino acompañada de la revolución social, y la producción de bienes de uso se transformó en producción de mercancías para un mercado lejano. Además, una vez aceptada la lógica del nuevo sistema, se vio que implicaba la subordinación de cualquier otro tipo de consideración a un objetivo único y superior: mantener la máquina en marcha a cualquier precio, con el riesgo de condenar al nuevo proletariado industrial a morir de hambre y al resto de la sociedad a sufrir erupciones volcánicas de las capas inferiores.

La novedad de esta situación aparece con mayor claridad cuando uno se pregunta sobre lo que llegó a significar el término «economía» en los primeros años del siglo XIX. Tradicionalmente se había identificado con la producción de bienes de uso y sólo incidentalmente con

el intercambio de mercancías en el mercado. El antiguo término «Oikonomia» se refería a la economía doméstica, y Aristóteles, en su *Política,* lo emplea en este sentido. Evidentemente, Aristóteles conocía la existencia de la producción para la obtención de beneficios, pero la consideraba marginal. Lo mismo hicieron los escolásticos medievales que subordinaban el valor de cambio (comercio) al valor de uso (economía doméstica). Todo el mundo conocía la existencia de mercados para el intercambio de mercancías, e incluso había cierta polémica sobre la forma de fijar el «precio justo» que un mercader podía legítimamente pedir por el producto que había llevado al mercado. Pero a nadie se le ocurría pensar que la producción y el comercio pudieran tener otro fin que la satisfacción de las necesidades materiales. Los mercados tenían que estar regulados por las autoridades públicas para que cumplieran su función, y en este punto el acuerdo era general. El dinero era un mal necesario, y el cobro de intereses se consideraba normalmente como inmoral, aunque tal vez también como inevitable. Por otro lado, la propiedad privada era legítima si se trataba de la propiedad de productores en pequeña escala que trabajaban una parcela de tierra, o que fabricaban bienes de consumo con ayuda de unos pocos aprendices, los cuales, posteriormente, podrían convertirse en artesanos independientes. En resumen, se puede decir que los *principios* normativos de los escolásticos no estaban en discordancia significativa con las *teorías* causales que elaboraban para explicar el normal acontecer de las cosas. Desde luego, no todo era perfecto, pero las imperfecciones eran a su vez normales, significando simplemente un distanciamiento de las normas que todo el mundo entendía y aceptaba (más o menos, en principio): la producción estaba destinada al uso, y el comercio existía para facilitar el intercambio de conocimientos técnicos. Las dificultades y los conflictos eran de carácter práctico, y correspondía a las autoridades la obligación de resolverlos de forma encaminada al bien público.

Esencialmente, éstos seguían siendo los puntos bási-

cos defendidos por Locke en su obra *Two treatises on Government,* publicada en 1690 con el explícito fin de justificar la revolución «whig» de 1688. John Locke (1632-1704) se encuentra entre los precursores de lo que los socialistas, posteriormente, designarían como «liberalismo burgués» y, desde luego, pone gran énfasis en la obligación del poder civil de proteger la propiedad privada. Pero su enfoque es esencialmente el de un filósofo con raíces en la Biblia y en Aristóteles. La propiedad es una posesión personal adquirida por el trabajo individual. La producción es para el uso. ¿A qué propiedad tiene derecho el hombre?: a aquella que haya creado con su trabajo. Sin embargo, algunos hombres poseen más que otros y la doctrina de Locke da pie a una forma primitiva de acumulación de capital. El derecho natural de un hombre se restringe a aquella propiedad que ha creado con su propio trabajo, pero con los ingresos que obtenga de éste puede adquirir «sirvientes» que trabajarán para él. Locke sabía que, de hecho, en la Inglaterra de su época la mayoría de la gente poseía una propiedad reducida, o incluso ninguna. Esto le impedía abogar por una democracia política (que habría sido peligrosa para la minoría acaudalada), aunque no por ello se debilitó su creencia en los principios que propugnaba. La vida, el trabajo, la propiedad y la libertad estaban interrelacionados. Estos principios tenían sus orígenes en un estado de naturaleza en que los hombres eran libres e iguales. Pero ¿había existido alguna vez este estado de naturaleza? «Al comienzo, todo el mundo era América en mayor medida de lo que es hoy, ya que el dinero era desconocido en todas partes.» (Tratado segundo, capítulo V.)

Antes de proseguir con este tema señalemos que Locke no sólo era un terrateniente absentista, sino también accionista de la Compañía Real Africana de comercio de esclavos. (Dunn, 211.) Señalemos también que en el capítulo sobre la «Esclavitud», en el *Second Treatise,* intenta dar una prudente justificación de la servidumbre involuntaria, definiéndola como un «estado de guerra continuo entre un conquistador de derecho y

un cautivo». Este, «siempre que considere que la dureza de la esclavitud sobrepasa el valor de su vida, tiene la capacidad de resistirse a la voluntad de su dueño y de otorgarse la muerte que ansía». Aunque tal afirmación parezca cínica, no era ésta la intención del autor. Conviene recordar también que la actitud de Locke tiene una justificación bíblica. Su moral era la de la clase y la época a la que pertenecía. Un siglo más tarde, los miembros más ilustrados de esa clase se sentían a disgusto con la idea de que un ser humano pudiera ser propiedad de otro, pero en tiempos de Locke este estado de cosas era todavía aceptado por hombres que en otros aspectos habían llegado a valorar la libertad personal. «Las grandes desigualdades sociales eran compatibles con la igualdad de oportunidades en materia religiosa» (Dunn, 250), y esta última era la que verdaderamente importaba. En este sentido, Locke es una figura de transición, un liberal de la primera época, que todavía tiene un pie en el mundo medieval.

Es característico de Locke que, sin repudiar la doctrina tomista del «justo precio», la modificara de tal forma que, en la práctica, era el mercado el que regulaba el significado de la «justicia». Al mismo tiempo, conservaba un residuo de la moral medieval al insistir en que el trabajo «es el que confiere diferente valor a todas las cosas... nueve de cada diez productos de la tierra útiles para la vida del hombre son consecuencia del trabajo» *(Second Treatise,* p. 40). Sin embargo, está claro que el trabajo al que se refería era esencialmente el de los primeros empresarios. En otras palabras: no establecía una clara distinción entre «trabajo» y «capital». Si todo esto parece confuso, la razón está en que Locke no era un pensador muy agudo, aunque en parte su confusión sea debida a una circunstancia que le favorece: Locke no quería disociar totalmente la economía de la moral, ya que, en la sociedad a la que pertenecía, había algunos valores convencionales que tenían total prioridad sobre los cálculos de pérdida-beneficio. La creación de riqueza era importante y beneficiosa, pero

la estabilidad del orden social era un valor de mayor importancia.

Esta actitud fue compartida básicamente por Adam Smith casi un siglo más tarde, a pesar de su mayor refinamiento en materia económica. «La economía política» había adquirido mientras tanto el *status* de una disciplina especializada, aunque estaba todavía subordinada a consideraciones sociales o morales de carácter más general. Sus «leyes» podían ser estrictamente causales, pero se sobreentendía que la creación de riqueza era simplemente un aspecto de la vida comunal, cuyo fin era contribuir al bienestar material de «el gran cuerpo orgánico del pueblo». Si esto era una ilusión, fue una ilusión a la que Smith se adhirió como moralista. No es necesario añadir que era consciente de que ya no existía la igualdad social (si es que alguna vez había existido). El capítulo VIII de *The Wealth of Nations* comienza con una referencia a «aquel estado original que precede tanto a la apropiación de la tierra como a la acumulación de capital» y donde, por consiguiente, «todo el producto del trabajo pertenece al trabajador, el cual no tiene ni terrateniente ni dueño con quien compartirlo». Una vez desaparecido este estado idílico o primitivo, aquellos que no realizan trabajos físicos pueden acumular riqueza. El labrador recoge la cosecha y el terrateniente exige una parte de la misma. De la misma forma, el empresario realiza una deducción del «producto del trabajo», ya que «la mayoría de los trabajadores necesitan de un señor que les adelante los materiales de trabajo, así como sus salarios y manutención, hasta que éste esté finalizado. El señor participa en el producto del trabajo, o en el valor añadido a los materiales sobre los que se trabaja, obteniendo su beneficio de esta participación». Este párrafo recoge claramente el pensamiento de Locke y es también compatible con el concepto roussoniano sobre la igualdad. Por el momento, no nos concierne si se trata de un instrumento válido de análisis económico. El aspecto que nos interesa resaltar es que, tanto para Smith como antes para Locke y más tarde para Robert Owen, la crea-

ción de riqueza formaba parte de un proceso social al que se podían aplicar los principios del Derecho natural. La autonomía de la «economía» era relativa y no absoluta. Se refería a una forma determinada de actividad en la que los hombres participaban con fines subordinados a los objetivos más amplios del bienestar común.

Ahora bien, esta forma de entender el mundo no desapareció por su excesiva simplicidad, sino que fue superada por un cambio radical en el estado de cosas, primero en Inglaterra, más tarde también en el continente europeo, y finalmente en todo el mundo. Entre 1760 y 1840 Gran Bretaña fue transformada por la revolución industrial, a la vez que la moral social evolucionaba de forma paralela bajo la influencia de la nueva economía. El cataclismo tuvo lugar aproximadamente hacia 1800, *después de que* Adam Smith sintetizara la sabiduría tradicional del siglo XVIII. *The Wealth of Nations* se publicó en 1776, fecha también de otro documento fundamental en la historia del naciente liberalismo: la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. En este sentido Smith y Jefferson representan los dos polos de la Ilustración, al menos en lo que respecta al mundo de habla anglosajona. En vísperas de la revolución industrial, todavía se identificaba el naciente liberalismo con la propiedad privada en el sentido original del término: la propiedad del campesino, del artesano, del pequeño empresario. En esta etapa, la distinción entre «capital» y «trabajo» no había adquirido todavía el sentido que más adelante tendrá para las masas de trabajadores sin propiedad, a la deriva por causa de la revolución industrial. Ni tampoco las «leyes» de la economía de mercado autorregulado habían adquirido la terrible efectividad mecánica que alcanzarán a comienzos del siglo XIX. Finalmente, no existía aún esa tajante distinción entre los objetivos sociales y económicos que, a partir de 1840, será de general aceptación. Incluso los comerciantes y empresarios de la clase media que propugnaban el nuevo credo, no tenían más que una ligera noción de lo que presagiaba su triunfo.

El cambio producido por la súbita conmoción que

supuso el nuevo modo de producción fue revolucionario en todos estos aspectos, y tuvo un efecto traumático sobre millones de personas al trastocar su forma habitual de vida. Inicialmente, el cataclismo se limitó a Inglaterra, mientras que los pensadores continentales y americanos tendían a creer que sus sociedades podían escapar de la terrible plaga que asolaba a las islas británicas. La puesta en marcha de la revolución industrial tuvo resultados catastróficos en Gran Bretaña, porque acaeció antes de la movilización de fuerzas de contrapeso y porque se superpuso a una capitalización de la agricultura realizada ya con éxito, que había sido más radical que en cualquier otro país y que había eliminado virtualmente a la clase de los pequeños propietarios campesinos. La resistencia a la industrialización fue débil y, por otro lado, el estrato gobernante era prácticamente unánime en la imposición de la nueva forma de vida. Además, la fe ciega en el funcionamiento de la economía de mercado estaba respaldada por la aparición de innovaciones técnicas que prometían enriquecer a todo el mundo, aunque su efecto inmediato fuera empobrecer a millones de personas. Las consecuencias de este proceso han sido descritas con frecuencia:

> Antes de que el proceso hubiera llegado muy lejos, los trabajadores se encontraron concentrados en nuevos lugares de desolación, las llamadas ciudades industriales de Inglaterra; los campesinos se convirtieron en los habitantes deshumanizados de las chabolas; la familia estaba en vías de perdición, y grandes zonas del país desaparecieron rápidamente bajo los montones de cenizas y virutas vomitadas por las fábricas satánicas. Escritores de todas las tendencias y partidos, conservadores y liberales, capitalistas y socialistas, se referían invariablemente a las condiciones sociales impuestas por la revolución industrial como a verdaderos abismos de degradación humana. (Polanyi, 39.)

El cataclismo social, sin embargo, es sólo una parte de la historia. Las ciudades industriales, las chabolas, las prolongadas horas de trabajo de los hombres, mujeres y niños, el descenso de los salarios reales, la desaparición del artesano independiente, todo el desastre de los comienzos de la revolución industrial acaeció en

respuesta al funcionamiento de una economía que había escapado al control social y había adquirido una forma de automatismo similar al de una máquina. Nadie había deseado conscientemente estos resultados. Todo el mundo, o casi todo el mundo, los deploraba o al menos pretendía deplorarlos. Los políticos, los clérigos, los estudiosos y filántropos coincidían en su descripción del «pauperismo» como el mayor de los males. Decían que era una terrible desgracia, y sin embargo, el gobierno al parecer no podía hacer nada. Por el contrario, la interferencia estatal —decían— empeoraría simplemente las cosas. Estos males representaban el precio que había que pagar por una nueva racionalidad que no tenía en cuenta las consideraciones de carácter moral o social. Las leyes económicas debían proseguir su curso. La pobreza debería ser aliviada por la asistencia pública (término que fue definido muy estrictamente después de 1830 cuando los «whigs», tras su reciente triunfo, convirtieron la doctrina del *laissez-faire* en el credo oficial de la sociedad); pero el único remedio real consistía en aumentar la producción lo más rápidamente posible, de forma que absorbiera al nuevo proletariado urbano y ofreciera unos ingresos continuos con sueldos regulares. Hacia 1850 se había logrado este objetivo, y, a partir de entonces, los salarios comenzaron a elevarse. Por fin se había ganado la batalla: el industrialismo había triunfado, y el libre comercio había abaratado el precio de los alimentos importados. Incluso el hambre de la década de 1840, que cubrió a Irlanda de cadáveres y envió a millones de sobrevivientes al otro lado del Océano, a América, no corroyó la fe fanática de aquella generación de liberales en el *laissez-faire*. Si algo hizo, fue fortalecer su convicción de que las «leyes económicas» eran todopoderosas y no toleraban interferencias. Irlanda había tenido un exceso de población; ¡prueba de ello, la muerte por hambre de millones de personas! Incluso un economista eminente, Nassay Senior, afirmó, al menos en privado, que el azote del hambre en Irlanda no había cumplido adecuadamente con su tarea: sólo había matado a un millón de personas

(subestimación de la cifra real), y, según decía, esta cifra no era suficiente para poner de nuevo al país sobre sus pies.

Ahora bien, esta forma de entender el mundo era sólo relativamente original. Su pionero fue Robert Malthus (1766-1834), cuyo *Essay on the Principle of Population* (1789) introducía una nueva forma de razonamiento sobre fenómenos sociales como la pobreza, basada en «leyes» tan inalterables como las leyes de la gravedad. Pero Malthus, al menos, tenía la excusa de ser un eclesiástico y, en cuanto tal, un defensor por su oficio de una visión pesimista de la vida en este valle de lágrimas. Antes de que Senior mejorara sus teorías, ya había transcurrido medio siglo, la revolución industrial estaba en pleno apogeo y podía decirse que había salido triunfante en la mayor parte del territorio británico. Por otro lado, estaba comenzando a resarcir sus deudas, incluso hasta el punto de permitir una ligera, pero perceptible mejora en el nivel de vida de la clase trabajadora. Hacia 1850 es posible, al menos en Inglaterra, tener una visión optimista del progreso. Por el contrario, Irlanda tenía la desgracia de ser una colonia y, lo que es aún peor, de depender de una agricultura deficiente. En ambos aspectos recuerda a la India, si se exceptúa el hecho de que el problema tenía en la India mayores proporciones. Desde el punto de vista de la nueva teoría económica liberal —que se había gestado junto con la economía de mercado autorregulado—, una catástrofe como la del hambre en Irlanda era un desastre debido a circunstancias sobre las que el Estado no tenía control. Desde luego, se trataba de algo penoso, pero que no tenía solución posible. Lo más que se podía esperar era que, lentamente, estos países malditos aprendieran a gestionar adecuadamente sus asuntos, deshaciéndose de su población excedente y elevando sus niveles de productividad.

Este tipo de razonamiento es una extrapolación de un conjunto de circunstancias muy especiales que se habían yuxtapuesto en Gran Bretaña durante la primera mitad del siglo XIX. Pero también describe el fun-

cionamiento de una nueva sociedad que no tenía precedentes en la historia, y que estaba surgiendo en todos aquellos países industrializados que copiaban el modelo británico. Se pueden enunciar los principios del nuevo credo de la forma siguiente: primero, las «leyes» de la economía de mercado son similares a las leyes físicas, ya que son objetivamente válidas, con independencia de lo que se piense sobre sus consecuencias; segundo, no se puede juzgar el funcionamiento de la economía en función del éxito o fracaso en su adecuación a fines de carácter moral o social; tercero, es un hecho que el nuevo mecanismo, si no se ve interferido de forma inadecuada, enriquecerá automáticamente a todo el mundo y por lo tanto lo hará más feliz; y cuarto, la mejor garantía del bienestar general es el interés egoísta de miles de individuos, ya que la competencia, forzosamente, reducirá los costes de producción, abaratando así el precio de las mercancías. Por lo tanto, no hay necesidad de ningún control público; por el contrario, la distinción institucional entre Estado y Sociedad debe convertirse en una separación real a todos los niveles. Sólo si el Estado no interfiere —sólo si el empresario privado es libre para perseguir sus objetivos económicos a corto plazo—, el bienestar de la nación estará adecuadamente protegido. Cada individuo es el mejor juez de sus propios intereses y, en concreto, los propietarios de la riqueza privada son los mejores árbitros de dónde y cómo invertir. Si se les concede autonomía, no pueden sino mejorar y, a largo plazo, todo el mundo saldrá beneficiado.

Al margen de que este sistema de creencias tuviera o no sentido, fue defendido firmemente, incluso fanáticamente, por los teóricos que elaboraron los fundamentos ideológicos de esta doctrina hacia 1830. Desde luego, al decir esto no debemos subestimar a sus precursores escoceses del siglo XVIII o al fundador del utilitarismo, Jeremy Bentham (1748-1832), que aportó las bases filosóficas de lo que entonces se conocía como liberalismo, y que posteriormente los socialistas designarían como «ideología burguesa». Conviene tal vez subra-

yar que este juicio no lleva consigo una condena total del racionalismo del siglo XVIII, ya que tanto los socialistas como los liberales ocuparon el terreno desbrozado poco antes por la revolución democrática, y su contrapartida intelectual, la filosofía de la Ilustración. El marxismo es también una secuela de lo que su fundador designó como la «revolución burguesa». Lo que atraía a Marx era la vertiente heroica de la primera época del individualismo, la rebelión prometeica contra la autoridad, divina o humana, como queda reflejada en la poética prerromántica del *Sturm und Drang* del joven Goethe en vísperas de la Revolución Francesa. Pero la Ilustración tenía otra cara más prosaica, de la que el utilitarismo es la expresión típica. Su espíritu queda recogido en la serena convicción de Bentham de que el principio de utilidad es tan fiable como la aritmética, siempre que excluya cualquier consideración de carácter no aritmético. Tal y como lo expresa en una carta dirigida al reverendo John Fuster en 1778, el principio de utilidad representa un «oráculo que si es adecuadamente consultado aportaría la única verdadera solución posible relacionada con cualquier cuestión sobre lo justo y lo injusto». El mismo nunca dejó de consultar este oráculo: prueba de ello es su rápida aceptación de la sugerencia de su padre de que tratara de encontrar una esposa rica. Al estar compuesta la felicidad de elementos de placer y dolor, y al ser ambos mensurables, la única alternativa razonable es aplicar el baremo monetario al objeto de nuestros sentimientos. Y así se puede ver al joven Bentham informando obedientemente a su padre sobre su persecución de la rica Miss Stratton en estos términos:

> Ella me gusta mucho más ahora... siempre que su fortuna sea cuantiosa: desde luego no cabe contar con menos de 30.000 libras actualmente, o en un futuro... parece ser una buena persona, afable y sencilla, y en conjunto su apariencia, sobre todo cuando sonríe, está lejos de ser desagradable...

Apliquemos el mismo cálculo a la sociedad, y todo el mundo mejorará. Estamos muy lejos del romanticismo

«tory» de Coleridge y Carlyle o de su metafísica fuente germana, tal como se manifiesta en el panteísmo de Goethe, Schelling y Feuerbach. Todos estos autores despreciaban la interpretación del mundo de Bentham, y basta con consultar *El capital* para ver lo que Marx pensaba de «ese oráculo de la vulgar inteligencia burguesa, insípido, pedante y con lengua de papel... Bentham es a los filósofos lo que Martin Tupper es a los poetas. Ambos sólo podían haber sido producidos en Inglaterra». (Pocos años mas tarde, el joven Nietzsche utilizaría epítetos similares.)

Por muy trivial que esto parezca, de hecho es crucial para la comprensión de lo que tanto los socialistas como los «tories» consideraban intolerable en la conciencia de la clase media de su tiempo. No se trata sólo de que Bentham fuera un filisteo, lo que se le podía perdonar si se tiene en cuenta el innegable bien que él y sus seguidores realizaron en muchos aspectos de la reforma legal y administrativa, en concreto al desbrozar la impenetrable jungla de la legislación inglesa y al civilizar el atroz código penal. Y, en toda justicia, Bentham tenía alguna idea sensata sobre la educación; por ejemplo, que los niños aprendían mejor si veían y tocaban algún objeto. Desgraciadamente, su principal aportación fue el infortunio que arrojó sobre la administración de las Leyes de Pobres: una serie de normas cuyo objeto era confrontar al trabajador con la terrible elección entre la fábrica y el asilo de pobres. Esta legislación fue rápidamente aplicada por los victoriosos liberales, mientras que las ideas especulativas de Bentham sobre el pleno empleo tuvieron que esperar otro siglo, hasta que sus descendientes fabianos lograron por fin participar en el poder. A largo plazo —y reinterpretado por socialistas como Robert Owen—, el utilitarismo, de hecho, produjo algún bien, aunque como filosofía nunca tuvo mucho sentido. A corto plazo fue simplemente un nuevo desastre infligido a la clase trabajadora británica.

Se ha señalado frecuentemente que el nuevo credo fue atacado desde dos frentes distintos. Los primeros socialistas, entre 1829 y 1834 se convirtieron en los

portavoces de un levantamiento espontáneo de la clase obrera, que condujo a la formación del primer movimiento sindicalista con fuerza en Gran Bretaña. Al mismo tiempo, una serie de conservadores románticos, conocidos más tarde con el nombre de «tories cartistas» —porque propugnaban una alianza entre la aristocracia y los trabajadores—, se rebelaron también contra la legislación benthamiana, adoptada por el Parlamento reformado después de 1832. El eje de esta legislación es la Nueva Ley de Pobres de 1834, que suprimía la categoría general de «pobres», introduciendo en su lugar una distinción entre pobres inútiles —cuyo lugar era el asilo de pobres— y trabajadores desempleados, excluidos temporalmente de las fábricas, pero dependientes normalmente de ellas para la obtención de sus salarios.

Mientras que se debía socorrer a los pobres por el bien de la humanidad, el bien de la industria exigía, por el contrario, que *no* se ayudara a los desempleados. El hecho de que el obrero parado fuera inocente de su suerte, era irrelevante... el grado máximo de crueldad consistía, precisamente, en emancipar al trabajador con el explícito fin de hacer efectiva la amenaza de muerte por hambre. Procedimiento que explica el acusado sentimiento de desolación expresado en las obras de los economistas clásicos. (Polanyi, 224.)

Lo que nos interesa en el contexto actual es la coherencia lógica de esta doctrina, que era tanto una teoría social como económica y que enunciaba las normas básicas de la nueva economía de mercado, al tiempo que ofrecía una racionalización para transformar un sistema agrario en un sistema industrial. Desde luego, gran parte de su éxito descansa en el hecho de que aúna estos dos fenómenos totalmente dispares. Por razones históricas, la introducción de la nueva tecnología industrial y el surgimiento de la nueva sociedad de mercado tienen lugar de forma más o menos simultánea. Se afirmaba, por lo tanto, con bastante plausibilidad, que estaban *lógicamente* conectadas y que no podían existir por separado. Si la gente deseaba la nueva tecnología industrial, tenía también que aceptar el mecanismo del mercado. El industrialismo sólo era factible si se permitía

funcionar el sistema de mercado. Y a la inversa, si la economía de mercado gozaba de la requerida libertad, necesariamente haría germinar la nueva tecnología industrial que enriquecería a todo el mundo. Sin embargo, había algunas personas malvadas que afirmaban que la maquinaria podía existir sin necesidad de someterse al mercado autorregulador; pero carecían de influencia y eran consideradas como unos excéntricos. Las leyes de la economía, tal y como eran interpretadas por la escuela liberal predominante, descansaban sobre la presunción de que el industrialismo y el individualismo iban unidos. El «individualismo» era el credo del empresario privado —el hombre que, curiosamente, tenía a su disposición capital para invertir—. Y no era asunto de nadie el averiguar cómo lo había adquirido, por lo que se desanimaban las indagaciones sobre este tema.

Está de moda entre los liberales de nuestro tiempo el desestimar todo este sistema de ideas por considerarlo primitivo y superado. Y sin duda, desde aproximadamente el año 1930, el credo liberal ha sido readaptado para dar cabida a la intervención de las autoridades públicas destinada a garantizar el pleno empleo y la maximización del bienestar. Por ello, es aún más necesario señalar que el liberalismo en su etapa heroica no hizo tales concesiones a las debilidades humanas. Insistió en el pleno rigor de la nueva lógica económica, y lo hizo con el apoyo de la escuela utilitarista encabezada por Bentham y James Mill. Se trataba de un sistema ideológico de carácter doctrinario —mucho más doctrinario que el socialismo, que desde el comienzo contaba con un fuerte elemento «histórico»—. El liberalismo clásico insistía en la verdad absoluta y universal de sus dogmas, e incluía entre ellos una serie de conceptos totalmente arbitrarios, que benévolamente designaba como «naturaleza humana» y que de hecho se referían a la naturaleza del empresario británico típico. Afirmaba, entre otras verdades supuestamente incuestionables, que los individuos precedían a la sociedad y que los Estados tenían su origen en el contrato; que las necesidades humanas son mensurables, como lo son las satisfaccio-

nes asequibles a los consumidores al adquirir bienes materiales en el mercado; que el bien y el mal son sinónimos del placer y el dolor; que el egoísmo es lo que mueve invariablemente a los individuos, y que la vía más segura para la felicidad es la satisfacción de estos intereses personales; que la naturaleza humana es inalterable, y se mantiene igual a lo largo de todas las épocas históricas; que la actividad del empresario privado es esencial para el bien público, y que ningún otro sistema puede funcionar. Thomas Hobbes en el siglo XVII y John Locke y David Hume en el XVIII ya habían sugerido estos principios de forma más general, antes de que Bentham los convirtiera en la doctrina utilitarista. Constituyen la esencia filosófica del liberalismo de la primera época, y son el entramado de la nueva economía.

Cuando el capitalismo industrial entró en escena, las nuevas ideas eran ya predominantes entre la clase media empresarial que se había ido desgajando paulatinamente de las sectas protestantes no conformistas, a su vez remanentes de la abortada Revolución Inglesa de 1640-60. Estas ideas predominaban igualmente entre los propietarios agrícolas que encabezaron el movimiento de independencia de América, aunque con la notable diferencia de que la disponibilidad de tierras libres en aquel país permitía escapar a un gran número de personas de los rigores del mercado. Esta circunstancia y la introducción de la democracia representativa, que se instauró tras la Revolución Americana, sofocaron eficazmente la protesta social, imposibilitando así durante cierto tiempo el nacimiento de un movimiento socialista en el territorio americano. Los sentimientos anticapitalistas existentes en los Estados Unidos después de 1830 se concretaron normalmente en la forma del populismo agrario. Sin embargo, esta posibilidad quedó excluida en Gran Bretaña como consecuencia de la desaparición del campesino autónomo y por la rápida expansión de un proletariado urbano, cuyo nivel de vida se mantuvo estacionario o en descenso hasta 1850. Por esta razón, la protesta socialista surgió en Gran Bretaña (y por dis-

tintos motivos en Francia) antes que en otros países, y cuando se formuló se centró inmediatamente en la clave del nuevo programa institucional: la transformación del trabajo en una mercancía.

La economía capitalista autorreguladora es aquella en que el trabajo se compra y se vende en el mercado. Ahora bien, es evidente que bajo cualquier sistema social concebible, la producción material depende de factores como la tierra, el trabajo, la maquinaria y los conocimientos técnicos. Pero, en ningún caso, es tan evidente que la tierra y el trabajo sean mercancías destinadas a ser compradas y vendidas con independencia de otras consideraciones al margen de las estrictamente económicas. Desde luego, la tierra y el trabajo siempre han sido objeto de compra y venta, y mientras el estadio preindustrial del capitalismo mercantil europeo y americano comprendía la «institución peculiar» de la esclavitud, este principio se extendía incluso al trabajo no libre. Pero la afirmación de que la tierra y el trabajo son simplemente mercancías tenía un carácter de relativa novedad y era evidentemente absurda.

> El trabajo es sólo otra designación para una actividad humana que va unida a la vida misma, la cual, a su vez, no se produce para la venta sino por razones totalmente diferentes. Tampoco se puede marginar esta actividad del resto de la vida, no puede ser almacenada o movilizada como un bien cualquiera. La tierra es sólo otra designación para la naturaleza, que no es un producto de la actividad del hombre... Finalmente, el dinero es sólo un símbolo de poder adquisitivo... La descripción de la tierra, el trabajo y el dinero como mercancías es totalmente ficticia. (Polanyi, 72.)

Sin embargo, esta ficción cumplía su objetivo al hacer operativa la economía de mercado. Aportaba un principio organizativo que no tenía en consideración fines extraeconómicos, y fue introducida en la legislación por la clase empresarial, que a partir de 1830 tuvo un control político real en Europa occidental. Como señalamos anteriormente, en Estados Unidos las consecuencias sociales se vieron oscurecidas por la existencia de tierra libre que permitió a millones de agricultores esca-

par a la lógica del sistema. En Francia e Inglaterra su significado se hizo evidente de forma inmediata y dolorosa; de forma suavizada para la aristocracia terrateniente, que perdió el poder hacia 1830, y de forma mucho más drástica para el proletariado urbano. Después de todo, los terratenientes seguían siendo individuos socialmente privilegiados incluso después de perder el control del Estado. Sin embargo, para los trabajadores no había salida posible, estaban sometidos a todo el rigor del capitalismo. El sistema, al disponer de su fuerza de trabajo, también disponía de sus características físicas y morales. Sobre el papel, el «trabajo» y el «capital» se clasificaban como «factores de producción», junto con la «tierra» y la «maquinaria»; pero en la práctica el trabajo —y por lo tanto el trabajador— estaban controlados por los propietarios de capital.

Por lo tanto, el sistema social conllevaba una total desarmonía entre su ideología y las condiciones materiales. Pero también tropezaba con una objeción de carácter más general: la existencia de un mercado de trabajo, equivalente al mercado de cualquier otro bien. Sin embargo, el trabajo no es una mercancía cualquiera, es un atributo de la vida. En concreto, de la vida de millones de individuos cuyos antepasados fueron artesanos o agricultores independientes, y que, sin embargo, actualmente se encontraban reducidos al papel de mercancía con dos piernas, en un mercado controlado por un número reducido de personas que eran propietarias de los nuevos medios de producción. El trabajo supuestamente era libre y, desde luego, lo era legalmente. La abolición de la esclavitud fue el último gran triunfo del liberalismo democrático y la culminación de su etapa heroica. Aportó un clima adecuado para la era de la revolución iniciada casi un siglo antes. También dio a los partidarios de la democracia liberal una razón válida para sentirse orgullosos: en Estados Unidos habían llevado la lógica de su credo incluso hasta la prueba final de la guerra civil. Pero la abolición de la esclavitud señala igualmente la profundidad del abismo que separa a los liberales más radicales de los socialis-

tas más moderados. Todos los liberales sin excepción mantenían que la propiedad privada de los medios de producción estaba justificada y, en última instancia, sería beneficiosa, mientras que los socialistas mantenían que cualquier sistema que considerara el trabajo como una mercancía era por definición absurdo e inmoral. Aducían que bajo el capitalismo la función del trabajo estaba subordinada al automatismo de un proceso mediante el cual el capital se reproducía y, al hacerlo, reproducía la condición servil del verdadero productor. El trabajo, en lugar de ser reconocido como la actividad humana esencial y la verdadera base del nuevo sistema industrial, se convierte, por el contrario, en sinónimo de una condición a la que son sometidos los hombres libres al ser empleados por otros. La emancipación del trabajo exigía, por lo tanto, la abolición del capitalismo, término que significa la apropiación del trabajo asalariado por los propietarios del capital.

Este sería el objetivo principal del naciente movimiento socialista. Al menos en Gran Bretaña este movimiento se fue dibujando sobre el decorado de las inhóspitas ciudades fabriles descritas por Engels en su *Condition of the Working Class* (1845). Si el proletariado británico de aquellos días hubiera sido culto, podría haber citado con justicia las palabras de Santa Juana dirigidas a quienes la apresaron:

> ¡Entonces, llevadme de aquí, de vuestra compañía a la que dejo mi maldición! ¡Que jamás el esplendor del sol refleje sus rayos en el país que habitáis, sino que las tinieblas y las sombras espesas de la muerte os rodeen hasta que la desgracia y la desesperación os empujen a cortaros vuestros cuellos o a ahorcaros! (Shakespeare, *King Henri VI*, primera parte, acto V, escena 4.)

Hasta ahora hemos hablado fundamentalmente de la revolución industrial y de la principal innovación, eje del nuevo sistema económico: el mercado libre de trabajo. Pero el mismo período fue también testigo de una serie de levantamientos democráticos contra los regímenes absolutistas, de la emancipación política de lo que vagamente se conocía como el «tercer estado» y de una serie de convulsiones menores resultantes de las revoluciones francesa y americana. No escapaba a los pensadores más agudos que, en cierto sentido fundamental, estos fenómenos estaban relacionados de algún modo, y en la década de 1840 las distintas tendencias críticas y analíticas fueron recogidas por los primeros socialistas en una doctrina más o menos coherente. Aunque no hay inconveniente en tener «in mente» la construcción teórica de Marx —que examinaremos en profundidad más adelante—, no debiéramos presuponer que era de aceptación general hacia 1848. Si se desea investigar sobre lo que los demócratas radicales y los socialistas utópicos creían estar haciendo en su época, es mejor ana-

lizar el patrimonio de un pensador anterior: Rousseau. La teoría y, hasta cierto punto, la práctica de la Revolución Francesa en su fase jacobina, era roussoniana, y el jacobinismo se convirtió, durante un siglo aproximadamente, en el modelo de los movimientos democráticos radicales en el continente europeo y latinoamericano. (Es discutible si el pensamiento roussoniano tuvo o no gran relevancia para el mundo angloamericano, pero nuestro campo de estudio se centra en los orígenes del socialismo *europeo,* y en este contexto no se puede subestimar la importancia de Rousseau.)

Hemos visto que entre 1750 y 1850 la revolución industrial estaba virtualmente confinada a un país: Gran Bretaña. Durante el mismo período, el movimiento democrático en Europa es prácticamente inseparable de la historia del principal rival de Gran Bretaña: Francia. Lo que no quiere decir que otras naciones no estuvieran afectadas por él, sino que la primera eclosión sólo cristaliza en aquel país. En Rousseau nos enfrentamos, por lo tanto, con el teórico de un movimiento que superaría sus propias limitaciones. En el momento álgido de la transformación revolucionaria en Francia, la república estaba gobernada por hombres que se consideraban (y eran considerados por los demás) como seguidores de Rousseau; y cuando su poder decayó, sus herederos espirituales se convirtieron en los organizadores de una conspiración igualitaria que se fusionó con los inicios de un movimiento comunista primitivo. Tanto el comunismo como el socialismo nacieron en Francia en circunstancias en las que los líderes plebeyos se sintieron obligados a preguntarse por qué la Revolución no había conseguido establecer la igualdad social. Este dato es por sí solo suficiente para justificar cierto interés por el pensador que abrió camino al primer experimento de democracia radical en Europa.

Normalmente se considera a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) como el creador del movimiento romántico, como el inventor de una nueva forma literaria de autobiografía y como el inspirador de Robespierre. Sin embargo, el aspecto de interés para nuestro trabajo se

encuentra en que Rousseau desarrolló una teoría de la democracia que no era liberal e individualista en sentido lockiano. Con esto no queremos decir que pretendiera la abolición de la propiedad privada: su pensamiento no iba en absoluto en esta dirección, aunque ocasionalmente, como otros escritores de su tiempo, jugara con el concepto de propiedad colectiva. Realmente, lo que hizo fue permitir que sus seguidores se consideraran demócratas sin tener que aceptar el conjunto de valores defendidos por los teóricos rivales que figuran en la historia de las ideas como los precursores del liberalismo. En Francia se encuentran dentro de este grupo escritores como Montesquieu y Voltaire, así como la mayor parte de los doctos colaboradores de la empresa común conocida como la *Enciclopedia,* de la que Dénis Diderot (1713-1784) fue el principal promotor. Aunque asociado con esta voluminosa Biblia de la Ilustración, Rousseau inaugura una línea de pensamiento que en los años venideros permitirá a los primeros socialistas diferenciarse de los liberales. El propio Rousseau no era un socialista ni podía serlo, ya que el socialismo es una reacción frente al capitalismo industrial que todavía no había hecho su aparición en vida de Rousseau. Sin embargo, su teoría de la sociedad sirvió como puente por el que los demócratas radicales pudieron avanzar hacia un territorio nuevo y desconocido. Entre estos pioneros se encuentra François-Noël Babeuf, que fue guillotinado por los sucesores de Robespierre y del que puede decirse que inauguró la tradición del primitivo comunismo igualitario en Francia y Europa. Sin embargo, resulta difícil definir las causas que hicieron de Rousseau un pensador importante para las futuras generaciones de hombres, que no compartían ni sus excentricidades personales ni las ilusiones de sus inmediatos seguidores.

Más adelante consideraremos la específica relación entre democracia y socialismo. Por el momento señalaremos que en el siglo XIX un demócrata podía ser tanto liberal como socialista, en función de que aceptara o no la institución de la propiedad privada de los medios de

producción, el establecimiento de una economía de mercado autorregulada y la conversión del trabajo en mercancía. Mientras que los liberales aceptaban estos principios, los conservadores mantenían una actitud crítica frente a ellos, aunque sólo ofrecían como alternativa el retorno a una edad preindustrial y precapitalista. Los socialistas aceptaban la revolución industrial, pero no el gobierno incontrolado del capital o la introducción de una economía de mercado autorregulada. El pensamiento político de Rousseau es anterior a estas divisiones y, por lo tanto, irrelevante respecto de los problemas específicos de la sociedad industrial. Entre los socialistas franceses de la época siguiente, sólo Proudhon puede ser considerado seriamente como roussoniano, y esta circunstancia no le sirvió de gran ayuda para comprender el mundo moderno, aunque, por otro lado, le proporcionó la firme adhesión de aquellos compatriotas suyos que compartían su repudio de la civilización urbana. Asimismo esta influencia le suministró una serie de principios morales prefabricados, ya que Rousseau tenía algo de filósofo, si bien de carácter no sistemático.

Aunque la filosofía social de Rousseau estaba en concordancia con las circunstancias de una época preindustrial, en algunos aspectos anticipa la posterior crítica socialista de la sociedad burguesa, por la simple pero suficiente razón de que tomaba en serio a la democracia. Los liberales, sobre todo Montesquieu y Voltaire, secundaban a Locke en la alabanza de la Revolución «Whig» de 1688, que instituyó el gobierno parlamentario e hizo que la libertad fuera una realidad para la aristocracia y para los intelectuales como ellos. Sin embargo, para lo que Voltaire llamaba la «chusma» —es decir, la mayoría de la gente común— la libertad sólo fue una realidad, o al menos un objetivo concreto, un siglo más tarde, con la Revolución Francesa. Rousseau, al ser un demócrata, enunciaba el problema político de forma ofensiva para los liberales de su época, que eran todo menos demócratas, y por esta razón podemos considerarle como un precursor del socialismo utópico.

La dificultad con que nos enfrentamos al examinar el

pensamiento de Rousseau es que desarrolló una doctrina de moral social concretada en una filosofía de la historia muy subjetiva y bastante poco científica. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755) y en algunos de sus escritos posteriores, presenta una reconstrucción imaginaria de la historia humana, cuyo fin es explicar en términos no teológicos lo que el cristianismo llama la «Caída del Hombre». Según los filósofos estoicos de la Antigüedad, había existido en algún momento una «Edad de Oro», en la que la propiedad privada, la esclavitud y la guerra eran desconocidas. Esta creencia se corresponde con la descripción del Edén en el *Génesis,* en el que se atribuye la condición humana actual a una catástrofe prehistórica causada por los designios inescrutables de la Providencia. Rousseau aceptaba el concepto de Caída, pero no su explicación teológica. El cristianismo tiende a considerar la naturaleza humana como intrínsecamente mala, mientras Rousseau la consideraba esencialmente buena. Pero en este caso, ¿por qué es tan terrible la historia de la Humanidad? Para pesimistas como Maquiavelo y Hobbes, esta pregunta no planteaba ningún problema: la naturaleza humana (como ellos la entendían) sólo puede manifestarse en constante estado de guerra, y esto es cierto en el estado original de «naturaleza» y en todas las sociedades civilizadas. Sin embargo, para Rousseau, «el estado de naturaleza» no tenía el mismo contenido que para Hobbes: significaba más bien una edad de armonía y satisfacción primitiva, anterior a la propiedad privada, a la desigualdad y al crimen. Era presocial en el sentido de que los hombres no necesitaban de instituciones legales, lo que no excluía la existencia de relaciones interpersonales basadas en la mutua simpatía y cooperación. Al menos en principio, se podía concebir que la sociedad pudiera organizarse de nuevo de tal forma que recobrara un mínimo de razonabilidad. El criterio de esta reestructuración era la propia naturaleza. En Rousseau, el concepto primario, central y poderoso es que, «si bien la naturaleza está sobrecargada y distorsionada por las instituciones políticas y sociales existentes, sin embargo, sus auténticos deseos y necesidades nos su-

ministran las bases de la moral y la medida de la corrupción de las instituciones sociales» (MacIntyre, 183, 184).

Desde luego, no se trata de un análisis científico de lo que en verdad aconteció en la Historia, pero tampoco Rousseau pensaba que lo fuera. Su objeto era contrastar el estado de cosas existentes con lo que él suponía podía haber sido la vida primitiva. En el mismo sentido Proudhon afirmará un siglo más tarde que «la propiedad privada es el robo». Ni Rousseau ni Proudhon pretendían hacer una constatación de hechos. Ambos pensaban que conocían el modo de vida que los hombres corrientes desearían vivir si fueran libres para seguir sus inclinaciones naturales, y los dos pensaban también que la sociedad se había alejado del equilibrio primitivo que satisfacía las necesidades básicas del hombre. Rousseau mantenía que las instituciones políticas debían su existencia a un contrato social, y que se atendía mejor el bienestar público si se consultaba la voluntad general (distinta de la suma de voluntades individuales). Si bien con esto no pretendía describir la realidad empírica, ya que ni el contrato social ni la voluntad general podían encontrarse nunca en la vida diaria. Por el contrario, a Rousseau estos conceptos le sugerían cómo *podía* haber sido la Historia y cómo *podría* desarrollarse en un futuro. El recurso a la voluntad general servía para afirmar que todos los ciudadanos estaban, en última instancia, unidos en el reconocimiento de la existencia de un bien común. De la admisión de este postulado derivaba la posibilidad de la democracia. El orden social podía estar corrompido —Rousseau pensaba que lo estaba—, pero, bajo circunstancias favorables, podía ser enderezado apelando al sentimiento incorrupto de la comunidad respecto de lo que *verdaderamente* quería y necesitaba. Esta era una teoría posible de la democracia, aunque existían otras. Lo importante es que aportaba un punto de partida para los hombres de la siguiente generación, que creían que el bien de la comunidad exigía la abolición de la propiedad privada.

Detengámonos un momento a considerar la importancia del Derecho Natural para la idea del contrato social.

Ambas doctrinas no parecen estar relacionadas de forma muy estrecha, y desde luego el Derecho Natural es bastante más antiguo que las teorías sobre el contrato. Históricamente se remonta a los estoicos, los primeros pensadores que elaboraron los principios de la sociabilidad humana, a partir de lo que consideraban un orden natural. Este enfoque se alejaba del concepto aristotélico de la ciudadanía, que definía los derechos y las obligaciones humanas exclusivamente dentro del contexto del Estado, en concreto de la *polis* griega. Para Aristóteles no existía conflicto entre la autoridad de la *polis* y los derechos individuales de sus ciudadanos; tampoco reconocía la distinción entre Estado y Sociedad. Sobre esta base, los derechos y obligaciones de los hombres derivaban sólo de su condición de ciudadanos de la *polis*. El estoicismo introdujo la noción de una Edad presocial, y estableció así las bases de lo que en la filosofía medieval y postmedieval sería la doctrina del Derecho Natural. Esta doctrina comienza necesariamente afirmando la existencia de un estado de naturaleza, y a partir de la naturaleza *humana* deduce el carácter civil de la sociedad. Por tanto, el Derecho Natural presupone que el surgimiento de un orden social es posterior a la existencia de los individuos aislados. De esta forma, resulta compatible con la teoría del contrato social sobre el nacimiento de la sociedad civil y el Estado, aunque también permite extraer la conclusión de que las leyes y el Estado han sido instituidas por coerción o por voluntad divina. El Derecho Natural no aboca forzosamente a una doctrina del contrato social, pero ésta, para tener sentido, debe estar fundamentada en el Derecho Natural. «Todo contrato social reduce la voluntad del Estado a las voluntades individuales, y por ello debe tener una clara concepción de la naturaleza humana antes de la realización del contrato social» (Neumann, 76).

La filosofía del Derecho Natural y la teoría del contrato convergen si se presupone que el Estado surge del libre consentimiento de los ciudadanos que lo componen. Cualquier filósofo que piense que el orden social ha sido creado por un acto deliberado de la voluntad guiada por

la razón, debe partir de esta presunción. Pero en ningún caso se deduce de esta tesis que existan normas morales de conducta adecuadas a una naturaleza humana inmutable. Sin embargo, los teóricos del contrato social normalmente se han inclinado a extraer sus específicos argumentos políticos de afirmaciones generales sobre la naturaleza humana. Si el filósofo adopta una visión optimista de la naturaleza humana puede —aunque no es necesario que lo haga— encontrar razones para pensar que los hombres habrían permanecido indefinidamente en una forma de vida pre-social e incorrupta si no hubieran sido expulsados de este estado por alguna desgracia histórica. Sin embargo, esta conclusión no se impone con necesidad lógica. En las teorías del siglo XVIII, previas a la revolución introducida por Rousseau, normalmente se identificaba la barbarie con las formas de vida pre-social, mientras que la superación de esta etapa se celebraba como el despertar de la civilización. Este enfoque era propio de la variante liberal de la Ilustración, pero en la segunda mitad del siglo XVIII surgió una corriente igualitaria representada predominantemente por Rousseau y por su contemporáneo Mably (1709-1785). Si se partía de los ideales igualitarios, la civilización dejaba de ser una bendición divina, se atribuía a los pueblos primitivos virtudes hasta entonces insospechadas, y se afirmaba, en concreto, que eran más felices que la gente civilizada porque la desigualdad social y la injusticia consiguiente todavía no habían corrompido su forma de vida. Sobre estas bases, se equiparaba lo natural con lo primitivo, y por lo tanto con lo justo y lo no corrompido por la civilización. Si la naturaleza tiene un mayor predominio en las condiciones primitivas, se puede deducir que la civilización —cualquier civilización— está probablemente teñida de injusticia, por la simple razón de que ya no es natural. Más o menos esto es lo que Rousseau afirmaba, y hasta nuestros días han surgido grandes figuras en la literatura —Tolstoy es el más famoso— que han hecho de esta creencia el núcleo de su enseñanza social.

A primera vista, parece que el Derecho Natural, en

cuanto normas morales de conducta, tiene escasa relación con la idea de una vida social primitiva anterior a la civilización y a sus corrupciones. De hecho tal vez carezca de relación lógica, pero sin duda tiene una relación histórica. Veamos cómo surgió esta teoría y por qué ha seguido teniendo influencia hasta nuestros días. La idea crucial es la de igualdad. En la cultura occidental este concepto tiene raíces tanto clásicas como religiosas. La doctrina estoica de que todos los hombres han sido creados iguales no se encuentra en la Biblia, a pesar de las afirmaciones judías y cristianas en sentido contrario. Se trata de un concepto puramente filosófico, que incluso dentro de la tradición griega se opuso a las enseñanzas de Aristóteles —sin mencionar a Platón, cuya utopía elitista es la fuente principal de todas las teorías autoritarias—. Lo que aportaron los antiguos hebreos y las comunidades primitivas cristianas —cuyos miembros eran desde luego mayoritariamente judíos— era otra cosa: la ferviente creencia en la justicia social y la esperanza de un futuro en que la injusticia desaparecería o sería extirpada. Puede decirse que el concepto de justicia igualitaria se refería principalmente al derecho de cada individuo a vivir en el estrato social que la providencia le había designado. No era mucho, pero si consideramos que el liberalismo económico no prestaba consideración alguna a las necesidades y deseos humanos que no tuvieran carácter mercantil, al menos era algo. En última instancia, sugería que era inmoral permitir que la gente se muriera de hambre.

Estas tradiciones —considerablemente adulteradas en la cristiandad medieval e incluso aún más con la variante calvinista del protestantismo, que sancionaba casi cualquier grado de desigualdad social— sobrevivieron de tal forma que hicieron posible que escritores del siglo XVIII como Rousseau y Mably propagaran una doctrina limítrofe con el comunismo. Y digo «limítrofe» porque de hecho Rousseau no cuestionaba la necesidad práctica de la propiedad privada: simplemente afirmaba que no existía en la Edad de Oro. En sus escritos hay un párrafo muy conocido en el que dice que el primer hombre que

cercó un terreno con una valla se convirtió por ello en el causante de todos los males que asolan a la Humanidad. Esta forma de pensar confiere un carácter de juicio moral a cualquier proposición que afirme que la desigualdad social «no es natural», en el sentido de que en algún momento había existido un orden «natural» en el que los hombres eran iguales porque compartían sus bienes en comunidad. Esta afirmación podía ser esgrimida en todo momento por personas que se hubieran rebelado contra lo que consideraban injusto. De hecho, fue constantemente invocada en la Edad Media por campesinos y artesanos rebeldes, creando así una corriente soterrada de sentimientos igualitarios, mucho antes de que apareciera en escena el movimiento democrático moderno.

Podemos señalar dos cuestiones relativas a este sistema de pensamiento. En primer lugar, resulta irrelevante determinar en qué medida es un pensamiento mítico o en qué medida está fundamentado en una transcripción real de un estado de cosas arcaico, anterior a la aparición de lo que los marxistas llaman la «sociedad de clases» y los liberales prefieren designar como «civilización». Probablemente, los estoicos estaban equivocados cuando afirmaban la existencia histórica de una Edad de Oro primitiva; pero, en cualquier caso, la leyenda manifiesta una clara conciencia del cambio real que aquejó a la sociedad griega al producirse la desaparición del antiguo orden tribal, en el que todos los hombres conocían su lugar y sus obligaciones. (Sustancialmente, el Antiguo Testamento enfocó esta cuestión de la misma manera.) En segundo lugar, la creencia en un orden universal al que el hombre está «naturalmente» sometido conlleva implicaciones de carácter normativo. Si el universo es armonioso y está gobernado por leyes inmutables, es lógico que el orden terrenal deba manifestar también los mismos rasgos, y si esto no ocurre debe ser porque hubo una caída de un estado anterior de perfección. En este sentido, «natural» significa tanto «justo» como «antiguo». Este razonamiento plantea inevitablemente el problema de si el orden social está o no en armonía con el orden divino o universal, a lo que los conservadores res-

donó la escena. A partir de 1815, y de forma creciente tras la revolución de julio de 1830 que dio el poder a los liberales, la clase media francesa se convirtió a las doctrinas importadas de Inglaterra, doctrinas que asumían no sólo la nueva tecnología industrial, sino también el capitalismo: el gobierno del empresario privado y la transformación del artesano en trabajador asalariado. Una vez entendida la lógica de este cambio, se hizo evidente que ya no era posible la democracia en sentido jacobino. Había surgido una nueva forma de conflicto de clase: no se trataba ya de un conflicto entre «ricos» y «pobres», sino entre quienes controlaban la nueva riqueza industrial y los que trabajaban a cambio de un salario. La *finalidad* del sistema industrial —el máximo desarrollo de todas las fuerzas productivas de la sociedad— era aceptada tanto por los socialistas como por los liberales, aunque los primeros rechazaban el capitalismo y los últimos lo aceptaban. Pero la creación ilimitada de riqueza era irrelevante desde una perspectiva democrático-tradicional y, desde luego, resultaba subversiva para la idea de igualdad. Por lo tanto, la democracia ya no podía ser roussoniana; pero la doctrina de la igualdad fue conservada por los comunistas.

Una vez comprendido esto, es más fácil explicarse por qué fue Francia y no Gran Bretaña el lugar de origen del comunismo, en la misma medida que una generación antes había sido el campo de prueba del jacobinismo. En este contexto el término «comunismo» significa un credo revolucionario que específicamente pretende la destrucción de las instituciones «burguesas» y la transferencia del poder político al proletariado industrial. Los precursores de este acto fueron François-Nöel Babeuf (1760-1797) y Filippo Buonarroti (1761-1837), hombres procedentes del ala extrema del movimiento democrático en el apogeo de la Revolución Francesa. Su formulación teórica está ligada al nombre de Etienne Cabet (1788-1856), al que también se le puede clasificar entre los utópicos, mientras que la primera organización efectiva del comunismo tuvo lugar en la *Société des Saisons*, fun-

dada por Louis Auguste Blanqui (1805-1881). Esta primera manifestación del comunismo fue un fenómeno específicamente francés, sin contrapartida en ningún otro país, aunque a partir de 1830 las doctrinas «comunistas» comenzaron a expandirse entre trabajadores alemanes y de otras nacionalidades residentes en París.

Debemos señalar la diferencia existente entre el «comunismo» como movimiento revolucionario específico que se desarrolla a partir de la experiencia francesa en la década de 1790, y el «socialismo» como crítica general del nuevo sistema económico. Lo que distingue a uno de otro, en este período, es el carácter proletario y el igualitarismo radical del comunismo, características ambas heredadas de la tradición babouvista, que a su vez incluía otro rasgo francés: el énfasis en la necesidad de una dictadura revolucionaria en el período de transición. Cuando el término «socialismo» adquirió aceptación general en Francia e Inglaterra hacia 1830, resultó evidente que lo que se pretendía era una denuncia del liberalismo, específicamente en cuanto doctrina económica. En este sentido, los «comunistas» también eran socialistas, aunque lo contrario no es necesariamente cierto, ya que no todos los socialistas aceptaban el principio de la igualdad total que en esta etapa implicaba la exigencia de destruir las instituciones civilizadas y el regreso a un estado igualitario y, por lo tanto, natural. La mayoría de los primeros socialistas aceptaban la civilización en términos generales, y en concreto la revolución industrial; sin embargo, rechazaban la específica forma histórica en que se había concretado: el capitalismo y el credo individualista que lo acompañaba. Los socialistas posteriores podían estar de acuerdo en que la revolución industrial *no podía* haberse manifestado de otra forma, al producirse cómo y cuándo lo hizo, ya que a comienzos del siglo XIX en Gran Bretaña la clase de los empresarios privados era el único grupo importante con un interés vital en favorecer la nueva tecnología. Pero esta aceptación filosófica de los horrores pasados era demasiado sofisticada para la primera generación de intelectuales socialista, y desde luego carecía de sentido para los proletarios comunistas. Su

reacción inmediata, una vez confrontados con el sorprendente espectáculo del nuevo capitalismo industrial, fue denunciarlo como inmoral, o intentar su destrucción violenta. Al comprobar que esto era imposible, su siguiente paso consistía en marcar las diferencias entre el progreso técnico, inherente al nuevo modo de producción, y el sistema de explotación económica y de privilegio asociado a él. Esta delimitación hizo posible que hombres como Robert Owen en Inglaterra y Henri de Saint-Simon en Francia pudieran exigir la subordinación de la nueva tecnología al interés general de la sociedad.

Pero todo esto requería un tiempo, y mientras tanto los escritores democráticos formados en la filosofía de la Ilustración introducirían cierta coherencia en la relación entre el Derecho Natural y los Derechos del Hombre, tal y como eran proclamados por las revoluciones francesa y americana. Estos derechos se habían hecho valer en beneficio de una generación que creía profundamente que todo ciudadano tenía derecho al producto de su trabajo. Incluso Adam Smith defendía, como ya hemos visto, «de boquilla» esta doctrina, aunque tuvo buen cuidado de especificar que sólo podía imponerse en «un estado primitivo y violento de la sociedad». Justamente éste era el problema planteado por el Derecho Natural: para aquellos que lo tomaban en serio, la Edad de Oro se situaba en el pasado. Por lo tanto, el máximo al que se podía aspirar, en caso de que se considerara deseable el acceso a la propiedad privada, era al tipo de solución a que Rousseau y sus seguidores habían dado su refrendo: una sociedad de ciudadanos independientes, que idealmente serían campesinos-granjeros y artesanos residentes en comunidades rurales o en pequeños países fácilmente gobernables. Esta peculiar visión de la democracia era sin duda respetable, independientemente de que sus defensores se inspiraran en la Biblia o en los clásicos grecoromanos. Pero tenía una única objeción: la revolución industrial la había convertido en ilusoria.

Con esto no pretendemos negar que la apelación a los principios morales resultara tremendamente efectiva. En el pensamiento de la época en Europa y Norteamérica,

los Derechos del Hombre incluían abiertamente el derecho natural del trabajador al producto de su trabajo. Además, en la tradición religiosa, que las distintas iglesias y los legisladores de las llamadas comunidades cristianas no podían formalmente repudiar, incluso en los casos en que se hubiera convertido en un obstáculo, el principio moral era considerado como la única fuente legitimadora de las normas generales sobre los derechos y obligaciones individuales. Esto era cierto tanto para Gran Bretaña como para Francia y los Estados Unidos, donde los formuladores de las constituciones revolucionarias habían proclamado específicamente que las elaboraban por exigencia de la propia razón: *rationis ordinatio,* en el sentido escolástico tradicional del término. Las críticas socialistas del nuevo sistema económico podían, por lo tanto, apoyarse en principios compartidos con los conservadores que mantenían fidelidad al Derecho Natural. Este campo común explica por qué los economistas profesionales trataban progresivamente de eludir la filosofía moral tradicional y por qué los individualistas convencidos, como Bentham, no querían saber nada del Derecho Natural. Para Bentham, cualquier doctrina sobre los derechos naturales era «tonterías montadas en zancos». El quedaba satisfecho basando su propia moral en el principio de «la mayor felicidad para el mayor número», en una época en que «el mayor número» soportaba el peso de la nueva política social inventada por sus amigos. En cuanto filosofía, el utilitarismo era superficial y sus consecuencias prácticas monstruosas, pero cumplió su fin: aquellos que la adoptaron protegieron su buena conciencia mientras atravesaban la Edad de Hierro del capitalismo industrial de la primera época. Incluso convirtieron a su credo a una parte sustancial de la clase obrera británica, logro muy envidiado por sus contemporáneos liberales en Francia, donde la revolución se enfrentó con un clima ideológico mucho menos amistoso.

Sin embargo, como veremos, el socialismo se desarrolló simultáneamente en Gran Bretaña entre una «élite» de artesanos que habían preservado sus antiguos co-

nocimientos o adquirido otros nuevos, en el caos de la expansión tecnológica, brevemente descrita en nuestro primer capítulo. Esta circunstancia adquiere mayor relevancia al modificar la idea de que el socialismo, al contrario del comunismo, era una actividad filantrópica elaborada en las mentes de los reformadores de la clase media. Tanto los teóricos comunistas como los socialistas procedían de la clase media y tuvieron seguidores entre los trabajadores; y lo que diferencia a unos de otros es más su apariencia que sus orígenes. Tampoco se puede definir al socialismo como un movimiento de la *inteliguentsia,* ya que si bien es cierto que todo intelectual lleva consigo su capital en la mente y puede por lo tanto ser considerado como un trabajador intelectual, aquellos escritores que elaboraron el primitivo credo socialista no se consideraban, salvo raras excepciones, portavoces de un estrato destinado a dirigir la nueva tecnología industrial. Aunque estas ideas nunca estuvieron totalmente ausentes, no eran habituales entre los primeros socialistas, ni tampoco el comunismo era una creencia confinada a los verdaderos miembros del proletariado. Lo que realmente dividió a estas sectas embrionarias fueron cuestiones políticas originadas a partir de la Revolución Francesa.

3. Capital y trabajo

Una exposición simplificada del nacimiento del socialismo podría comenzar con la afirmación de que la revolución industrial aportó la tesis, la Revolución Francesa la antítesis, mientras que el socialismo produjo la síntesis de estos dos fenómenos paralelos, pero inconexos entre sí. Soslayando el hecho de que este tipo de lógica siempre es falaz, hay otra buena razón para no incurrir en ella: de hecho sería errónea. Estas dos corrientes no eran independientes la una de la otra. Efectivamente, se entremezclaban porque tenían un origen común: la transformación total de la sociedad europea occidental por lo que Marx describiría como la «Revolución Burguesa». Este proceso se había ido desarrollando desde el siglo XVI, y al menos en Inglaterra estaba ya muy avanzado *antes* de la súbita aparición de la nueva tecnología industrial en la década de 1760. Gran Bretaña no habría podido convertirse en el laboratorio del nuevo industrialismo si no fuera porque contaba entonces con un capitalismo agrario y mercantil más antiguo y floreciente. Por el contrario, la Revolución en Francia despejó

el terreno al entregar el poder político a la burguesía. En cierto modo, el efecto a corto plazo de la Revolución fue, sin duda, desfavorable para el capitalismo: afianzó la propiedad de los campesinos, dificultando con ello la modernización de la agricultura, que en Inglaterra había precedido a las inversiones de capital en las minas, la industria y el transporte. Pero en otros aspectos, la Revolución facilitó la acumulación de capital, al suprimir un sinnúmero de restricciones arancelarias e introducir el liberalismo económico en la Constitución (o, más bien, en las distintas constituciones promulgadas sucesivamente a partir de 1789). Al mismo tiempo dramatizó la cuestión del conflicto social, y con ello favoreció una corriente de sentimientos que evolucionaría hacia el socialismo utópico.

Como hemos visto, la transformación económica decisiva tuvo lugar en Gran Bretaña y fue después exportada, primero a Bélgica y más tarde a Francia, Alemania, Austria y otros países europeos. El problema con el que se enfrentan los historiadores del socialismo es el siguiente: el capitalismo industrial nació en Gran Bretaña, pero la protesta socialista contra el mismo encontró su expresión intelectual más coherente en Francia, país que asimiló con lentitud el impacto del nuevo modo de producción. Por otro lado, la doctrina que aúna todos estos hilos, el marxismo, fue elaborada en la década de 1840 por un teórico que obtuvo su formación filosófica en su país de origen, Alemania, su educación política en Francia y Bélgica, y sus conocimientos económicos en Inglaterra. Por el momento nos vemos obligados a soslayar estas complicaciones. Centrémonos, por lo tanto, en el epicentro de la gran convulsión tecnológica: los primeros años del siglo XIX en Gran Bretaña.

De nuevo nos encontramos con una paradoja: Gran Bretaña había rebasado ampliamente a sus rivales en el terreno económico, y hacia 1850 se había convertido en lo que entonces orgullosamente se designaba como «la fábrica del mundo». Sin duda, durante algunas décadas fue el único país en el mundo que había asimilado plenamente *tanto* la nueva tecnología industrial *como* las

innovaciones intelectuales que la acompañaban. Simultáneamente, el país permanecía en algunos aspectos sorprendentemente anticuado en comparación con el Continente, sin mencionar a los Estados Unidos, que en aquella época representaban la única nación importante gobernada más o menos democráticamente. No sólo seguían vigentes la Monarquía y la Constitución «Whig» de 1689, sino que también la vida pública —incluso después del éxito parcial de las reformas benthamistas de las décadas de 1820 y 1830— continuó ofreciendo una imagen curiosamente arcaica. La economía se estaba transformando, pero las estructuras sociales y políticas mantenían muchos rasgos propios de una época anterior. La modernización en estos campos tuvo lugar en forma bastante tenue, incluso después de la expulsión de los «tories» del gobierno en 1830 y de la admisión de la clase media urbana en el Parlamento, conseguida gracias al «Reform Bill» de 1832. El clima imperante queda bien ilustrado por el grotesco incidente que abocó en 1834 en el incendio del Parlamento, provocado no por una masa amotinada, sino por los propios funcionarios del Tesoro al tratar de deshacerse de los archivos sobrantes. A partir del momento en que Guillermo el Conquistador estableció la contabilidad del Tesoro, ésta se llevaba a cabo en tarjas de madera en las que se realizaban muescas una vez pagado el impuesto. Este sistema persistió durante setecientos años, hasta aproximadamente 1780, fecha en que se le ocurrió a un funcionario con desusada iniciativa que podía ser sustituido por un sistema de contabilidad escrita. Sin embargo, no se deshicieron de las tarjas de madera hasta la década de 1830, cuando la muerte del entonces jefe del Tesoro ofreció una oportunidad a los reformadores más osados. Desafortunadamente, éstos decidieron quemar el montón de desechos acumulados en el patio del palacio de Westminster, y a consecuencia del mismo se prendió la Cámara de los Lores y el edificio del Parlamento quedó en su totalidad reducido a cenizas. Fue el mayor incendio de Londres desde el gran incendio de 1666, y hubo que llamar a la guardia para controlar a la población. Le-

jos de ser atípica, esta forma de desastre casual era bastante característica de una época que también se distinguía por su afición a la construcción de vías férreas, por una profusión de legislación sobre las fábricas y por las novelas de Charles Dickens. Era justamente esta extraña mezcolanza entre lo antiguo y lo nuevo, la pervivencia de antiguas instituciones en plena erupción volcánica de la tecnología, lo que chocaba a los contemporáneos como peculiarmente británico.

Existe cierta base para afirmar que los comienzos del socialismo en Inglaterra están marcados por características similares. Su sustrato emocional e intelectual se concretaba en una reacción conservadora frente a la dislocación de las formas de vida establecidas. Y cuando desapareció el romanticismo «tory», el nuevo socialismo se manifestó inicialmente bajo el ropaje de un movimiento defensivo para proteger la existencia del artesano independiente. En palabras de un famoso historiador económico:

> En un sentido muy real la mayoría de los trabajadores británicos se acoplaron a una sociedad cambiante, en proceso de industrialización, aunque todavía no revolucionada... Un número importante de trabajadores habían aceptado e incluso acogido calurosamente la industria, la ciencia y el progreso (aunque no el capitalismo). Estos eran los «artesanos» o «mecánicos», los hombres especializados, expertos, independientes y educados, que no advertían una diferencia notable entre ellos y las personas de un nivel social similar que habían optado por convertirse en empresarios... Los «artesanos» eran los líderes naturales en términos ideológicos y organizativos de los trabajadores pobres, los pioneros del radicalismo (y, más adelante, de las primeras versiones owenistas del socialismo), del debate y de la educación superior para el pueblo... Representaban el núcleo de los sindicatos, del jacobinismo, del cartismo y de los demás movimientos progresivos... Hostiles al capitalismo, eran los únicos capaces de elaborar ideologías que no pretendían simplemente el retorno a una tradición idealizada, sino que prefiguraban una sociedad justa que también habría de ser técnicamente progresiva. Ante todo representaban el ideal de la libertad y de la independencia en una época en que todo conspiraba para degradar el trabajo. (Hobsbawm, *Industry and Empire,* 70-71.)

Estos «artesanos» no eran los menestrales independientes, a los que la revolución industrial había hecho

desaparecer, aunque por tradición llevaran el mismo nombre. Trabajaban a cambio de un salario —aunque no necesariamente en grandes fábricas—, y por ello estaban enfrentados con la nueva casta de industriales de la clase media, a la vez que representaban la «élite» de la clase trabajadora industrial. En el léxico moderno se diría que constituían la «aristocracia obrera». En cuanto tales, mantenían los hábitos mentales heredados de los pequeños propietarios agrícolas independientes y de los artesanos del siglo XVIII, que habían constituido la amplia base del movimiento democrático en la época de las revoluciones francesa y americana. Estos hombres no eran proletarios humillados, sino obreros especializados, conscientes de su importancia en el nuevo estado de cosas y dispuestos a no someterse a una situación en la que el «capital» monopolizaba el excedente económico creado por el «trabajo». A esta «aristocracia obrera» iban dirigidas las proclamas de los primeros socialistas. Esta circunstancia decisiva ha quedado oscurecida por la prominencia de una literatura de protesta que convirtió la cuestión de la pobreza en tema central de lo que posteriormente sería conocido como el «problema social». Era fácil para los bien intencionados y románticos «tories» o para los filántropos religiosos condenar la expansión del pauperismo o las jornadas inhumanas de trabajo de las mujeres y niños en las nuevas fábricas, mientras que guardaban silencio con relación al tema principal: la línea divisoria entre el capital y el trabajo. En consecuencia, la idea de que el socialismo era, sobre todo, una protesta contra la pobreza llegó a tener una amplia aceptación, mientras que su verdadera problemática se refería, por el contrario, a la igualdad. El nuevo proletariado fabril estaba demasiado oprimido como para intentar algo más que mejorar sus condiciones de vida, y los conservadores más filantrópicos estaban dispuestos a atender este tipo de exigencias. De aquí la expansión de lo que en la década de 1840 se conocería como el «Cartismo Tory» o el «Socialismo Cristiano». Desde luego, la pobreza era un tema real, lo mismo que la legislación de fábricas era un medio real para limitar la

explotación de la clase trabajadora. Pero el socialismo pretendía desde el comienzo algo distinto: no sólo la mejora de las condiciones de la clase trabajadora, sino también un nuevo orden social.

La razón de la relativa confusión existente a este respecto es bien sencilla: hasta 1850, aproximadamente, momento en que los salarios reales comienzan a subir, la industrialización avanzó acompañada por una presión anormal sobre el nivel de vida de la clase trabajadora. La anormalidad de esta presión se hizo evidente cuando la abolición de las «Corn Laws» (1846) y el «Ten Hours Bill» (1847) iniciaron una mejora gradual en las condiciones materiales de la mayoría de los trabajadores. Incluso entonces el pauperismo siguió siendo el destino de una masa de trabajadores temporeros situados en la base de la escala social (muchos de ellos inmigrantes irlandeses que huían del azote del hambre). Pero este estrato sumamente desfavorecido no respondió a las consignas socialistas en mayor medida de lo que se interesó por la ideología liberal-radical, que tras el colapso del cartismo en 1848 sustituiría a la más antigua doctrina democrática. Es la «élite» obrera la que, a partir de la década de 1820, constituye una audiencia receptiva para la expansión de las ideas socialistas.

El término «socialista» aparece por primera vez en la revista *Cooperative,* en el número de noviembre de 1827. El mismo año, Robert Owen (1771-1858) —que entonces residía temporalmente en los Estados Unidos, donde se encontraba tratando de organizar asentamientos de cooperativas en el campo— publicó en *New Harmony Gazette* una serie de artículos bajo el título «Sistema Social» cuyo punto clave se cifraba en que «social» significaba «cooperación». Owen estaba pensando en términos de pequeñas comunidades. ¿Pero cuál era el significado de cooperación referido al nuevo orden industrial? Durante algunos años se había debatido este tema en la Sociedad Cooperativa de Londres, fundada en 1824, y hacia 1827 el director de su revista creyó conocer la respuesta. El valor de una mercancía, escribía, se encontraba en el trabajo presente y pasado (ca-

pital o «stock»), y la cuestión clave residía en «si era más beneficioso que este capital fuera apropiado individual o colectivamente». Los que mantenían que debía ser de propiedad común eran los «comunionistas y socialistas», y su jefe era Robert Owen.

Al considerar los albores de un movimiento, existe siempre la tentación de centrarse excesivamente en la personalidad del fundador. Si se trata de un excéntrico conocido, su idiosincrasia personal adquirirá excesiva preponderancia a expensas de consideraciones más importantes. Owen, en las primeras etapas de su carrera, era sorprendentemente juicioso, aunque a sus contemporáneos les pareciera excéntrico por dos razones relativamente inconexas. En primer lugar era un empresario floreciente, un pionero de la nueva industria del algodón que se hallaba en el centro de la revolución industrial, que, sin embargo, condenaba el orden social basado en la empresa privada y la ilimitada ansia de beneficio. En segundo lugar, menospreciaba públicamente la religión, sorprendiendo con ello a un sinnúmero de personas, que de otra forma le habrían aceptado, y a la nueva oligarquía gobernante, que había salido triunfante, pero exhausta, de la guerra contra la Francia revolucionaria y napoleónica. La mayor parte de sus colegas empresarios procedían de la clase media baja y se adhirieron a las distintas sectas del protestantismo no-conformista, al igual que aquel sector de trabajadores que apoyaba a los «tories», y que había sido captado por los sucesores de John Wesley para el Movimiento Metodista. El secularismo racional de Owen no era de su agrado, y su crítica de la religión —por primera vez enunciada públicamente en 1817, época en que gozaba de un breve período de popularidad con el «Establishment», en cuanto *acomodado-filántropo-no-peligroso*— acabó con su carrera de consejero de hombres de Estado y eclesiásticos. A la luz de su subsiguiente participación en la teoría y práctica del movimiento obrero, tal vez todo esto parezca accidental e irrelevante, pero, para Owen, era un asunto de gran importancia. La idea de la regeneración social estaba estrechamente relacionada en

su mente con el rechazo de lo que él llamaba «individualización», con lo que se refería a la atribución de la responsabilidad de los delitos u otros males sociales a la naturaleza congénita de los individuos afectados. Era axiomático en él que la naturaleza humana era maleable, y que la influencia formativa de la sociedad constituía el factor decisivo en el condicionamiento del comportamiento humano, bien fuera para bien o para mal. Se oponía a la religión tal y como era enseñada en un país predominantemente protestante, porque no tenía en cuenta a la sociedad. No rechazaba la ética cristiana, sino más bien la idea de que los hombres podían mejorar por su propio esfuerzo. En sus propias palabras: «Los individuos y todo aquello que es verdaderamente válido en el cristianismo están tan separados que es prácticamente imposible que lleguen a encontrarse a lo largo de toda la eternidad.» Su psicología racionalista era en cierta manera *naïve* (no se alejaba sustancialmente del principio benthamista de «la mayor felicidad»); pero Owen era lo suficientemente realista como para percatarse de las consecuencias que el nuevo modo de producción estaba infligiendo a los trabajadores pobres: los estaba degradando. Así lo señaló en uno de sus primeros escritos, *Observations on the Effect of the Manufacturing System* (1815):

> La expansión general de las fábricas a lo largo de un país genera un nuevo carácter en sus habitantes; y al formarse este carácter sobre un principio rotundamente opuesto a la felicidad individual o colectiva, producirá las desgracias más perniciosas y duraderas, a no ser que esta tendencia sea contrarrestada por la interferencia y dirección legislativa.

Es importante comprender que Owen no condenó la industria en cuanto tal, sino el capitalismo; no condenó la nueva tecnología, sino la expansión ilimitada de la competencia. Sin embargo, también se interesó en los experimentos comunitarios agrarios, destacando la desafortunada aventura de «New Harmony» en los Estados Unidos entre 1824 y 1829, que le costó la mayor parte de su fortuna personal. Estos y otros aspectos de su carrera no son, sin embargo, centrales al owenismo en cuanto

doctrina y al papel que jugó en el movimiento obrero británico.

La larga carrera de Owen como reformador social puede concretarse en varias etapas claramente diferenciadas. En la primera, que comienza en 1813 con su *New View of Society* y termina en 1821 con su *Report to the Country of Lanark,* estaba predominantemente interesado en lo que él consideraba los males evitables del pauperismo, del desempleo y de las extenuantes jornadas de trabajo en las fábricas. En esta fase dijo a sus colegas empresarios (que, por otro lado, no quedaron muy impresionados) que «el pilar de la grandeza política del país es una industria que, tal y como funciona actualmente, destruye la salud, la moral y el bienestar social de las masas de personas que participan en ella». Este argumento se convertiría en el *leitmotiv* de los futuros laboristas y de la propaganda del Estado de Bienestar, y en principio no era incompatible con lo que los conservadores más inteligentes pensaban al respecto. Durante estos años, Owen se interesó también por los proyectos de reforma benthamista para establecer a los trabajadores desempleados en el campo, en pueblos construidos especialmente con esta finalidad: «El Paralelograma de los Pobres de Mr. Owen», como los llamaba el demócrata «tory» William Cobbet. Un apelativo tal vez deshonesto, pero la honestidad nunca fue la mayor cualidad de Cobbet, y en cualquier caso Owen se había puesto abiertamente en ridículo al proponer un proyecto tan parecido a las conocidas «Casas Industriales» de Bentham, cuyo objetivo era dar trabajo a los desempleados pobres. Al contrario de Bentham, que no veía ninguna utilidad a la democracia y que quería que sus «Casas Industriales» fueran gobernadas por una autoridad centralizada, Owen hizo algunas previsiones favorables al autogobierno en sus proyectados «Pueblos de Unidad y Cooperación». Este proyecto, que se ofreció como remedio al desempleo, y en cuanto tal obtuvo el apoyo del notorio economista David Ricardo y de otras lumbreras, no alcanzó ningún resultado. Tras romper con la Gran Bretaña oficial, Owen partió para América en 1824, don-

de fue igualmente desafortunado con los asentamientos comunitarios en el campo. Mientras tanto, sin embargo, el owenismo en Inglaterra fue transformado en una forma elemental de socialismo por sus seguidores de la clase trabajadora, y es esta circunstancia la que relaciona a Robert Owen con nuestro tema.

Entre 1820 y 1840 las ideas owenistas se fusionan gradualmente con los conceptos anticapitalistas extraídos de los escritos de Ricardo por los llamados «socialistas ricardianos»: sobre todo William Thompson (1775-1833), Thomas Hodgskin (1783-1869), John Gray (1799-1883) y John Francis Bay (1809-1897). El pensar que merecen este apodo, que se les ha adjudicado convencionalmente, depende de que uno crea o no que entendían los escritos de Ricardo. En conjunto, parece dudoso. Sin embargo, sí hicieron verdadero uso de un aspecto del pensamiento de Ricardo, tal y como éste lo desarrolló en su gran obra *On the Principles of Political Economy and Taxation* (1817): su teoría del valor-trabajo, concepto general que había heredado de Adam Smith. La teoría del valor-trabajo no es la consecuencia lógica de la diferenciación entre valor y precio de mercado. La creencia de que hay un «valor inherente» en los bienes materiales, distinto de su valor comercial o de cambio, puede interpretarse en el sentido de que es la utilidad de las cosas, su «virtud» o cualidad inherente, lo que les confiere valor. En este sentido el concepto era familiar a Aristóteles, a los escolásticos medievales y a Locke, quien mantenía que el «valor intrínseco» significaba valor de uso *(Second Treatise,* cap. V). Pero, como hemos visto, Locke también mantenía que el «trabajo» (por lo que entendía, en general, el trabajo de los empresarios) daba derecho a la «propiedad». ¿Cómo podían encuadrar estas ideas en un sistema industrial que convertía a los propietarios del capital en instrumentalizadores del trabajo? La respuesta es que no podían ser encuadradas. Y es esto justamente lo que los «socialistas ricardianos» estaban orgullosos de señalar.

La paradoja crucial sobre la teoría del valor-trabajo es que fue desarrollada en el siglo XVII por escritores

como William Petty y John Locke con el propósito de justificar la propiedad privada —la propiedad del empresario privado o del capitalista pionero—, mientras que dos siglos más tarde los portavoces socialistas del movimiento obrero la utilizarían contra los empresarios industriales. En sí mismo, este hecho no convierte a la teoría en verdadera o falsa. Se puede mantener que nunca tuvo valor analítico y, sin embargo, reconocer que fue de gran importancia social. Lo que nos interesa en este contexto es que originalmente esta doctrina se refería al «trabajo» del propietario. Desde Petty hasta Ricardo, jamás ningún economista pensó en el «trabajo asalariado» como creador de «valor». De aquí el desconcierto que se produjo cuando los primeros socialistas comenzaron a emplear el concepto en este sentido. Fue entonces necesario que los economistas liberales especificaran que el «capital» también creaba «valor». Incluso los más extremistas llegaron a defender que el «trabajo asalariado» no creaba en absoluto «valor». En cuanto a la idea de que el trabajo asalariado confería a sus propietarios, los trabajadores, derecho sobre el beneficio de los capitalistas, desde luego no podía extraerse de Locke, para quien la participación de los trabajadores se reducía exclusivamente a un salario de subsistencia. Hay un párrafo de Adam Smith en el sentido de que en justicia «aquellos que alimentan, visten y cobijan a la totalidad del pueblo deberán disfrutar de una parte tal del producto de su propio trabajo que les permita estar adecuadamente alimentados, vestidos y cobijados» (*Wealth of Nations,* libro 1, cap. VIII). Pero este tipo de sentimiento, aunque razonablemente coherente con el sentir cristiano, estaba desprovisto de todo matiz socialista o incluso igualitario. Simplemente establecía un precepto moral razonable. Sólo se podían extraer conclusiones socialistas de la teoría del valor-trabajo una vez definido el concepto de capital como trabajo pasado. Si bien Ricardo no había sido lo suficientemente claro respecto a si el «trabajo» era la *fuente* real o simplemente la *medida* del «valor»; sin embargo, los «socialistas ricardianos» le interpretaron de forma que el desgaste de energía

física (trabajo) era en última instancia la fuente de riqueza o valor. Con esto se daban por satisfechos, ya que ofrecía cierto soporte teórico a la condena moral del capitalismo de Owen, y por el momento era todo lo que interesaba.

Por ello podemos decir que el socialismo británico se desarrolló sobre una doble base: la crítica moralista de la economía de mercado y unos escritos laboristas en los que estaba implícito algo parecido a una doctrina primitiva del conflicto de clases. ¿Cuál es la relación entre este socialismo embrionario y las simultáneas agitaciones en Francia, donde un movimiento socialista se había ido formando sigilosamente desde 1815, hasta aparecer repentinamente en escena en 1830? El socialismo de Owen pertenecía a la época predemocrática, en el sentido de que su fundador no se aplicó con tenacidad a la consecución de una reforma democrática de la sociedad que conllevara la instauración de un nuevo orden social. Hasta 1817, aproximadamente, Owen puso sus esperanzas en los gobernantes ilustrados. En este terreno seguía el ejemplo de Bentham, pero los discípulos liberales de Bentham podían apelar a la clase media empresarial, que obtendría el poder político en 1832, mientras Owen permanecía aislado. Al fracasar sus experimentos comunitarios en América, sólo le quedaba retraerse al último resorte propio de los reformadores desengañados: la esperanza en un «cambio en los corazones» o, en sus propias palabras, en «una revolución de la mente humana guiada únicamente por la verdad, la caridad y los buenos sentimientos». Sin embargo, hacia 1830 se había desarrollado un genuino movimiento obrero que, hasta cierto punto, adoptó las teorías de Owen. Los años 1830-1834 son testigos de una gran ola de organización sindical, que culminó en la incorporación temporal de medio millón de miembros a lo que orgullosamente se llamaba *The Grand National Consolidated Trades Union* *. Esta organización surgió de la tendencia a establecer un movimiento sindical de ámbito na-

* El Gran Sindicato Nacional Consolidado.

cional dirigido centralmente y bajo control socialista. Durante este período un grupo de líderes obreros acudió a Owen, quien respondió con un proyecto utópico de «Home Colonization», que fracasaría inevitablemente. La consecuencia fue que Owen se retiró de la política, mientras los dirigentes sindicales, a partir de 1836, se encauzaron hacia el cartismo, que esencialmente consistía en un intento de lograr que el Parlamento reflejara la voluntad popular por medio del sufragio universal. El cartismo fracasó también, y a partir de ese momento el movimiento obrero británico fue a remolque de los liberales de la clase media. Realmente no puede sorprendernos que en estas circunstancias Owen se recluyera en el quietismo político. Pero lo que resulta más oscuro es por qué a su logro práctico y perdurable como padre fundador del movimiento cooperativista (1844) le sucedieron aquellos penosos años finales, en los que sus últimas energías fueron encauzadas hacia canales místicos, incluyendo sesiones espiritistas en las cuales mantenía haber conversado, entre otros, con el espíritu de Benjamín Franklin. Pero Owen había sido siempre uno de aquellos hombres para quienes la fe necesitaba una salida especial. En última instancia, el socialismo no le era suficiente. Es fácil tomar a broma la comunidad de Queenwood, que dirigió como padre social de la Sociedad de Religiosos Racionalistas; sin embargo, la conversión de la fe religiosa en humanismo secular fue de hecho uno de sus logros más perdurables. Tuvo su contrapartida en Francia en el movimiento saintsimoniano. Pero Francia era un país católico que acababa de atravesar una gran revolución. En ambos aspectos era un terreno volcánico en comparación con Inglaterra, y el socialismo francés desde sus comienzos fue muy distinto del movimiento pacífico y gradualista del otro lado del canal.

Con esto no se pretende soslayar la diferencia entre socialismo y comunismo, a que nos referimos anteriormente. Hacia la década de 1840 el comunismo se había convertido en Francia en un movimiento primario del proletariado, organizado en su mayoría en sociedades

secretas o fraternidades, cuyos dirigentes pensaban en términos de conspiración e insurrección armada. El socialismo francés, en sus inicios, fue obra de hombres que no pensaban en destruir la sociedad, sino que deseaban reformarla, a ser posible, por medio de una legislación ilustrada. Este es el eslabón entre Robert Owen, Charles Fourier y Henri de Saint-Simon, y la razón por lo que en los textos comunistas los tres figuran como «utópicos». Tal vez fuera más apropiado considerarles como doctrinarios, aunque sin duda existe cierta relación entre lo uno y lo otro. Las ideas de Saint-Simon eran fantasiosas, y Fourier en algunas etapas de su vida estuvo al borde de la locura, si no claramente al otro lado. Desde la perspectiva del historiador, estos rasgos personales sólo tienen relevancia en la medida en que muestran que el movimiento en su conjunto se encontraba todavía en un primerísima etapa. Es comprensible en estas circunstancias que las excentricidades personales adquirieran excesiva importancia, de lo que no se deduce necesariamente que fueran de hecho importantes.

Existían ciertos antecedentes de este nuevo movimiento: la restauración borbónica (1815-1830), que siguió a la caída de Napoleón; el predominio social de la burguesía y su ascenso al poder económico; su triunfo político en la revolución de julio de 1830, que a su vez reforzó el liberalismo en Inglaterra y contribuyó a que se aprobara el «Reform Bill» de 1832; la expansión de la revolución industrial a Francia y Bélgica y la subsiguiente formación de un proletariado fabril; las primeras y balbuceantes revueltas de la clase trabajadora en Lyon y otras zonas del país y la idea naciente de que la Revolución Francesa había iniciado una era de conflictos sociales. Algunos de estos temas serán considerados en el capítulo siguiente. De momento examinaremos a los dos hombres que, más que ningún otro en su época, transformaron el socialismo francés de una aspiración vaga en un sistema intelectual coherente.

Son muchas las razones para reconocer la valía de Henri de Saint-Simon (1760-1825), y no es la menos importante su parentesco con un movimiento que in-

tentó aunar la Ilustración con el Romanticismo, la herencia religiosa con el impacto del racionalismo, la fe con la razón, el misticismo con la ciencia, y podríamos seguir enumerando indefinidamente nuevos aspectos. El saintsimonismo se convirtió en la plataforma del feminismo, del pacifismo, del filosemitismo, del europeísmo y del socialismo cristiano. Fue también la fuerza motriz que se encontraba tras empresas tan dispares como la construcción del primer sistema ferroviario francés y la construcción del canal de Suez. La carrera personal de Saint-Simon incluye su servicio activo a las órdenes de Washington en Yorktown en 1781, su participación en el régimen termidoriano tras la caída de Robespierre en 1794, su encarcelamiento como lunático en Charenton junto con el Marqués de Sade y la fundación de un nuevo credo religioso, expuesto en su última obra publicada: *Le Nouveau Christianisme* (1825). Su extraordinario grupo de discípulos incluía banqueros, místicos, veteranos de las campañas de Napoleón y fundadores de la Carbonería, rama francesa de la sociedad secreta internacional, más conocida por su nombre italiano los «Carbonari». Heinrich Heine fue simpatizante, lo mismo que, durante cierto tiempo, Hector Berlioz. Barthélemy Prosper-Enfantin (1796-1864), sobre quien cayó el manto de Saint-Simon después de la muerte del maestro, inició la búsqueda del Mesías Femenino, que debía reemplazar a Cristo, y acabó como director de ferrocarriles. También proclamó el amor libre y la emancipación de la mujer, e hizo de la represión sexual un tema público, un siglo antes de Freud. Es justo decir que virtualmente todas las nuevas ideas políticas y sociales que convulsionaron a Europa en los comienzos del movimiento romántico, entre 1820 y 1850, tuvieron sus orígenes en la secta saintsimoniana. Marx, al igual que Auguste Comte, heredaría todo un capital de ideas de Saint-Simon. En el período comprendido entre las dos guerras mundiales se produjo un resurgir del saintsimonismo entre los magnates de la industria en Francia y Alemania, y a partir de 1945 el saintsimonismo sirvió en parte de inspiración ideológica para el movimiento gaullista.

Cuando las colonias africanas y asiáticas se emanciparon de Europa, los nuevos gobernantes —políticos, funcionarios y tecnólogos— se apresuraron a pertrecharse con la ideología saintsimoniana, a cuyo resguardo podían, en buena conciencia, lanzar una ola de modernización. Lo que hoy día se conoce como «socialismo africano» o «socialismo asiático», en boga en zonas del mundo que no han aceptado el comunismo en su forma maoísta o estalinista, es habitualmente una variante del saintsimonismo, la ideología de una revolución industrial que puede, *pero no necesita,* ser socialista en el sentido tradicional del término. También puede estar dirigida por empresarios privados en colaboración con el aparato estatal. Lo que interesa a las «élites» políticas de una sociedad que atraviesa este tipo de modernización es la implantación de una nueva tecnología industrial en una sociedad arcaica. Depende de las circunstancias políticas que el fruto sea o no un sistema socialista. En sí mismo, el saintsimonismo es indeterminado, si bien puede contribuir a propagar un movimiento socialista. Puede igualmente convertirse en la ideología de la burguesía industrial, y ocasionalmente ha jugado este papel en su forma autoritario-comtiana.

Pero este análisis sólo es posible retrospectivamente. Hoy día podemos comprender algunas de las razones del inmenso éxito del movimiento y de la casi increíble rapidez con que se expandió por Francia y Europa. Fue tanto una reacción contra el individualismo como una glorificación de la revolución industrial. Surgió como respuesta a la nueva sociedad gestada a partir del levantamiento político de 1789. Esta sociedad era burguesa, y el saintsimonismo inauguró la crítica del liberalismo, que para entonces comenzaba a tomar cuerpo. El propio Saint-Simon coqueteó durante un breve período, hacia 1815, con el liberalismo, pero sus escritos posteriores a esta fecha abrieron una brecha entre sus seguidores más radicales y los banqueros y economistas, que al comienzo le apoyaban porque querían, como él, la reconciliación anglo-francesa después de las guerras napoleónicas, un gobierno ilustrado (pero no la democracia) y la moder-

nización industrial. Lo que los liberales temían de Saint-Simon, lo mismo que de Owen, era, sobre todo, sus ataques a la religión instituida, aunque posteriormente esta cuestión quedaría más claramente delimitada. Saint-Simon había comenzado alabando a los magnates de la industria como los organizadores del nuevo modo de producción, y deseaba un orden mundial que estuviera supervisado por un comité de banqueros (otra interesante previsión del futuro). Aunque hostil a la democracia jacobina, cosa no muy sorprendente, ya que escapó por poco a la guillotina durante el reinado del Terror, estaba por temperamento en discordancia con el liberalismo. La sociedad ideal con que soñaba giraba en torno a una forma de organización científica de la producción industrial en la que los «productores» no serían entorpecidos por las ideas burguesas sobre la santidad de la propiedad privada. Este es el mensaje de sus últimas obras, algunas de las cuales fueron escritas con la ayuda de su entonces secretario Auguste Comte, sobre todo, *L'Industrie* (1816-1818) y *Du Systeme Industriel* (1821-1822). Estos trabajos, así como el famoso *Catéchisme des Industriels* (1823-1824), obra a la que Comte contribuyó con un capítulo entero, rompen en cierta manera la frontera invisible entre el liberalismo y el socialismo. Igualmente produjeron la ruptura entre Saint-Simon y Comte, que en los últimos años haría carrera profesional al convertir el socialismo en sociología. *Le Nouveau Christianisme* (1825) hizo el resto. Con él se inaugura la tradición del socialismo cristiano, que posteriormente adquiriría influencia política en las décadas de 1830 y 1840. Tal vez Saint-Simon no era plenamente consciente de lo que estaba haciendo cuando elaboró sus distintos anteproyectos de una sociedad industrial planificada desde el centro. Fueron sus seguidores quienes convirtieron el saintsimonismo en la ideología de la *inteliguentsia* técnica, y también fueron ellos los que pusieron la nueva sensibilidad romántica al servicio de la doctrina socialista. El movimiento siguió su curso entre 1830 y 1848, y a partir de esta fecha perdió su tono revolucionario para convertirse en el entretenimiento privado de ban-

queros e industriales triunfantes que todavía ansiaban el socialismo, pero que habían cortado sus contactos con el movimiento obrero. En cuanto tal, el movimiento subsistió hasta 1870.

En comparación con Saint-Simon, Charles Fourier (1772-1837) es una figura menor, aunque no por falta de originalidad. Fourier fue el gran excéntrico de la primera etapa del movimiento socialista y el inventor de una cosmología fantástica. También fue el sucesor de Rousseau, en la medida en que su crítica iba dirigida contra la civilización moderna en cuanto tal, y no sólo contra la clase media, de la que procedía, y cuyos rasgos mentales compartía hasta un grado sorprendente. Hoy día es más conocido como el creador de un proyecto comunitario de asentamientos mixtos agrícola-industriales, similares a los de Owen, los «Falansterios». Sus seguidores intentaron distintas experiencias para establecer diversos grupos, sobre todo en los Estados Unidos, siguiendo estas directrices, y a su muerte su escuela experimentó un resurgir bajo la dirección de Victor Considérant, que se encuentra entre las figuras más destacadas del movimiento que culminaría en la Revolución de 1848. La obra *Principe du Socialisme* (1847), de Considérant, anticipa algunas de las ideas de Marx, y probablemente ejerció cierta influencia sobre el autor del *Manifiesto Comunista*. Pero Considérant no era comunista (Fourier admitía la propiedad privada, al menos teóricamente): el periódico que editaba en la década de 1840 se llamaba *La Démocratie Pacifique,* y este título no era un camuflaje. Considérant veía al proletariado industrial como una clase explotada, y estaba plenamente convencido de que Francia y Europa se encontraban en vías de una revolución —como de hecho ocurrió en 1848—, pero no era defensor de la violencia. En principio, no excluía, como tampoco lo hacían otros socialistas de la época, la posibilidad de una conciliación entre las clases, en concreto entre la burguesía industrial y el proletariado. Precisamente era esto lo que les distanciaba de los primeros comunistas, para quienes esta idea había dejado de tener concreción real. En el capí-

tulo siguiente consideraremos cómo y por qué esta cuestión pasaría a primer plano en 1848, y el significado que adquirió para los movimientos comunistas y socialistas de la etapa posterior a 1850.

Se ha descrito el saintsimonismo como «la religión de los ingenieros», en parte porque la selección de sus primeros discípulos se realizó, sobre todo, entre los estudiantes de la Escuela Politécnica, que ha persistido hasta nuestros días como el gran centro de la gerencia industrial francesa y de una versión «tecnocrática» de la planificación económica centralizada. El fourierismo y el owenismo son más difíciles de encuadrar en términos sociológicos. Fueron producto de la visión personal de pensadores que reflexionaban sobre circunstancias materiales que ellos mismos no compartían. Las tres escuelas eran «utópicas». Su principal logro fue plantear en esa época temas morales y sociales que pertenecían al futuro: la conversión de la fe religiosa en humanismo; la emancipación femenina; la liberación sexual; la abolición de la guerra, de la opresión social y de la intolerancia racial. Los liberales más radicales de la época compartían también algunos de estos propósitos, y había un constante flujo entre los dos campos; pero la cuestión social continuó separándolos. Los liberales aceptaban el individualismo y la «libre empresa» como las únicas posibles motivaciones de una sociedad moderna y progresiva. En cambio, los socialistas vislumbraban conflictos y desastres allí donde los liberales veían armonía y satisfacción. Ambos movimientos estaban animados por un acervo común de ideas heredadas de la Ilustración y de la Revolución, y ni uno ni otro pueden ser explicados simplemente en términos de clase. En última instancia, la escisión era filosófica, y surgió de las visiones incompatibles y en conflicto sobre el papel del hombre en el mundo.

4. Socialismo y movimiento obrero

La elección del título de este capítulo puede parecer extraña: ¿el socialismo y el movimiento obrero no son acaso la misma cosa? Veremos que este tema se ha replanteado frecuentemente en la historia del trabajo y del socialismo, en cualquier caso a partir de 1848, fecha en que por primera vez se reagrupa la clase trabajadora francesa bajo la bandera roja. Con anterioridad a este episodio crucial, pocos observadores habrían mantenido que el socialismo (a diferencia del comunismo) representaba los objetivos de la clase obrera. Sin embargo, a partir de 1848 esta idea adquiere aceptación general en Francia, aunque no en Inglaterra, donde tras la desintegración del cartismo los sindicatos perdieron todo interés por la política, y el owenismo quedó reducido a una simple secta. Mientras, entre 1830 y 1850 existe un movimiento obrero en período de gestación, cuyos líderes son socialistas, cuando en 1867 el grueso de la clase obrera urbana obtiene el derecho de voto, surge algo radicalmente distinto: un movimiento sindical progresivamente atraído hacia el liberalismo, a pesar de que

una considerable minoría, en aquel momento y en períodos posteriores, apoyaba a los conservadores, bien por rechazo de los inmigrantes irlandeses y de otros extranjeros (una actitud «tory» siempre segura) o porque el papel «imperial» de Gran Bretaña comenzaba a tener cierta influencia sobre los votantes de la clase trabajadora, que se identificaban con la oligarquía gobernante de su propio país. Cualquiera que sea la causa, el hecho es que el socialismo en Gran Bretaña se adormeció durante una generación, emergiendo una vez más a la superficie en la década de 1880, como consecuencia del desempleo y del desencanto general frente al liberalismo gladstoniano del *laissez-faire*. Mientras tanto, Alemania, tras haber arruinado su primera revolución democrática en 1848, es testigo a partir de 1863 del desarrollo de un movimiento socialdemócrata y de la expansión de una forma edulcorada de socialismo estatal: la agitación lassalliana. Por estas mismas fechas, en 1864, se reúne en Londres la Primera Internacional con participación predominantemente anglo-francesa y un programa elaborado por Marx del tipo que posteriormente se designaría como socialdemócrata. Vemos así que en la década de 1860 se produce una emancipación parcial del movimiento obrero respecto del liberalismo, aunque no debemos suponer que el proceso fue uniforme o que los participantes eran conscientes de lo que estaba ocurriendo. Algunos sí lo eran, sobre todo Marx y Engels; pero éstos estuvieron virtualmente aislados hasta que la creación de la Internacional en 1864 les aportó una audiencia predispuesta favorablemente. Incluso entonces tuvieron que aclimatarse a un estado de opinión radicalmente distinto del de la década de 1840, época en que —como hemos visto— socialismo y «comunismo» estaban claramente diferenciados.

El momento crucial correspondió a junio de 1848, cuando el proletariado de París acudió a las barricadas y fue masacrado, como era previsible, por un ejército que obedecía órdenes de un gobierno republicano elegido recientemente. Un año más tarde, en junio de 1849, una coalición de demócratas arrepentidos y reformistas

socialistas —el embrionario movimiento socialdemócrata— probó suerte con una forma nueva de protesta, las manifestaciones pacíficas de masas en París contra un gobierno impopular; pero esta coalición fracasó rotundamente y se dispersó. Estos acontecimientos causaron una pérdida persistente de confianza en la democracia por parte de la clase trabajadora que hasta entonces había identificado ingenuamente a la República con el concepto de soberanía popular. Hasta 1848 la democracia había sido una causa revolucionaria. A partir de esta fecha se convierte en indiscutiblemente burguesa, al menos en Europa occidental y Europa central, donde las autoridades podían confiar en el campesinado y en la clase media baja para mantener al «comunismo» bajo control. Pero ¿qué era el comunismo? He aquí otro rompecabezas. Para los obreros radicales de París en los años 1840 significaba algo así como la distribución igualitaria de la propiedad; pero este «slogan» carece de sentido una vez asimilada la revolución industrial, ya que la «propiedad» se organiza entonces en grandes fábricas que no pueden ser «distribuidas igualitariamente» como se había distribuido la tierra entre una parte del campesinado francés en 1793. ¿Cuál era, entonces, el significado del comunismo en contraposición al socialismo? Nadie lo sabía.

También se puede considerar este tema desde otro ángulo, desde la perspectiva económica de nuestro primer capítulo. Entre 1776 y 1848, el movimiento democrático liberal prosigue su curso en Norteamérica y Europa occidental, y hacia mediados de siglo acaba extenuado. Estas fechas no han sido elegidas al azar. El año 1776 fue la fecha de publicación de *The Wealth of Nations* y del comienzo de la guerra americana de Independencia; a su vez, el año 1848 fue testigo del abortado movimiento democrático-nacional en Alemania, de la desaparición total de la servidumbre campesina en Europa, a excepción de Rusia; de una insurrección proletaria en Francia, del fracaso del cartismo en Inglaterra y de la publicación del *Manifiesto Comunista*. El efecto a largo plazo de estos acontecimientos fue

decisivo, aunque algunos de los indicadores más importantes del futuro fueron percibidos sólo oscuramente, incluso por Marx y Engels. Ambos esperaban el triunfo de un levantamiento democrático-nacional en Alemania, que a su vez se encadenaría con el cartismo en Gran Bretaña y con el «comunismo» en Francia. Sin embargo, no sólo fracasó la revolución alemana, sino que también desapareció el «comunismo», al tiempo que el socialismo británico se eclipsaba durante una generación. Durante años, el *Manifiesto* pasó inadvertido; había sintetizado la creencia de una vanguardia radical en la década de 1840, pero esta «élite» quedó dispersada y desilusionada por los acontecimientos de 1848-1851. Para cuando sus supervivientes se reagruparon en los años 1860, el concepto de «comunismo» en el sentido expuesto en el *Manifiesto* carecía de todo significado político. Paradójicamente, las únicas personas que todavía creían en él eran un grupo de emigrantes rusos residentes en Ginebra. Pero los miembros de este grupo eran seguidores de Bakunin y, por lo tanto, menospreciaban a quienes posteriormente serían conocidos como «marxistas», según el término inicialmente insultante acuñado por los simpatizantes de Bakunin para designar a un puñado de socialistas alemanes que aceptaban las directrices de Marx.

Sin duda, el principal acontecimiento de la década de 1860 es la reconstitución del antiguo movimiento demócrata sobre nuevas bases sociales. En la década de 1840 había existido una coalición democrática, pero tenía escasa relación con el socialismo, a pesar de que durante esta década las doctrinas socialistas comenzaban a penetrar en la mentalidad obrera. Por estas fechas existía también un primitivo movimiento obrero que en su mayoría equiparaba «democracia» y «comunismo». Hacia la década de 1860 surge un nuevo fenómeno: la Primera Internacional. Pero junto a este fenómeno existía una fuerte corriente liberal radical entre la clase media baja y los trabajadores. En Gran Bretaña y los Estados Unidos, los sindicatos aceptaron en su mayoría el liberalismo. En la misma época, en el

continente europeo los sindicatos se orientaron hacia la socialdemocracia. En ningún momento el movimiento obrero en su conjunto se encontró inequívocamente comprometido con el socialismo, en la acepción habitual del término. Sería más adecuado decir que los primeros socialistas tuvieron que convertir a la clase trabajadora a sus propias ideas, y mientras en algunas zonas lo lograron, en otras fracasaron o perdieron terreno. Su fracaso más espectacular tuvo lugar en Gran Bretaña, y su éxito más consistente y perdurable se produjo en Alemania, donde se apropiaron de la herencia democrática y del movimiento obrero. Francia se convirtió en el escenario de una serie de desastres sangrientos, desde los «días de junio» de 1848 hasta la Comuna de París de 1871, pero estaba rezagada industrialmente. El mundo, con excepción de Europa, todavía no tenía planteada esta problemática, aunque la guerra civil americana de 1861-1865 constituyó un elemento crítico en la formación de la Primera Internacional, como veremos más adelante. Marx, en el prefacio a la primera edición alemana de *El capital,* lo señala como un momento decisivo: «Del mismo modo que la guerra de Independencia en los Estados Unidos, en el siglo XVIII, fue la gran campanada que hizo erguirse a la clase media de Europa, la guerra norteamericana de Secesión es, en el siglo XIX, el toque de rebato que pone en pie a la clase obrera europea.»

Volvamos al punto de partida y tratemos de imaginar cuál era la situación en Francia e Inglaterra hacia 1840. Tratemos igualmente de establecer, de una vez por todas, cuál es la diferencia entre «socialismo» y «comunismo» en este período. Es decir, cuál era la diferencia *real* y cuál era la opinión de los participantes a este respecto. Después de todo, existe, efectivamente, cierta diferencia entre lo que los hombres hacen y lo que creen estar haciendo. Si partimos de una perspectiva marxiana, se puede incluso llegar a defender que existe una lógica del desarrollo social que tiene una existencia autónoma y en este sentido es totalmente indiferente de las motivaciones psicológicas de los indi-

viduos afectados. Sobre esta base, lo que los socialistas y comunistas *pensaban* estar haciendo en los años 1840 tiene mucha menor importancia que lo que estaban realizando de hecho. Y esto mismo es válido para aquellos cultos observadores, como el sociólogo alemán Lorenz von Stein, que en 1842 publicó el famoso libro titulado *Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreich.* Stein, que en su tiempo libre actuaba entre los refugiados alemanes en París como agente secreto del gobierno prusiano, tenía plena conciencia, al igual que sus contemporáneos, de la necesidad de delimitar los dos términos. Pero ¿cuáles eran las bases de esta diferenciación? Según Stein, «socialismo» se refería a los escritos de Saint-Simon y Fourier, mientras que «comunismo» era sinónimo de las doctrinas de Babeuf y sus sucesores, sobre todo de Etienne Cabet. El socialismo era filantrópico y tenía como objetivo la reorganización pacífica de la sociedad, mientras el comunismo era revolucionario y de «aplicación inmediata», circunstancia que parecía peligrosa a este culto conservador, y que no dejó de destacar en sus informes confidenciales a sus patrones.

Pero Stein fue también consciente de algo más: el comunismo, escribía, es un movimiento proletario y sólo puede germinar realmente entre quienes no poseen nada, ya que implica un rechazo radical del orden social existente. De la misma forma, percibió la relación entre la industria y la moderna clase trabajadora: sólo Francia e Inglaterra contaban con un proletariado genuino. En Rusia y China podía haber una población mayoritariamente pobre, pero no constituían un «estado» diferenciado. En Alemania todavía no se había formado el proletariado —aunque en 1842, cuando Stein publicó su libro, esta afirmación comenzaba a dejar de ser cierta—, y Norteamérica era excesivamente rica en recursos como para tener que preocuparse por esta cuestión. Francia era el punto candente, ya que allí el proletariado era políticamente consciente: había heredado las doctrinas revolucionarias de los plebeyos *sans-culottes* que llevaron al poder a los jacobinos en 1793. El

libro de Stein suscitó gran interés en Moses Hess (1812-1875), que estaba tratando por todos los medios de implantar el socialismo en Alemania, y probablemente también fue leído por Marx. Pero ni Hess ni Marx necesitaban que Stein les dijera que en Francia existía un movimiento revolucionario cuyos orígenes estaban en la *Conspiración de los Iguales* de Babeuf, en 1796, y en la muerte de éste en la guillotina en 1797: el tema era plenamente familiar para los escritores franceses de la época. Difícilmente les podían haber pasado desapercibidas las numerosas insurrecciones proletarias ocurridas en París, Lyon y otras ciudades a partir de 1832, al igual que tampoco podían dejar de conocer la participación en ellas de los discípulos de Buonarroti, sobre todo del joven Louis Auguste Blanqui, que había abandonado la izquierda jacobina por el «comunismo». También sabían que, en general, los socialistas, a diferencia de los comunistas, rechazaban la violencia, aunque comenzaban a incidir en la clase obrera. ¿Cuál era, entonces, el significado de «comunismo»? En primer lugar, era un movimiento francés; en segundo, provenía de las tradiciones del ala extrema de la Gran Revolución; y en tercer lugar, se apoyaba en el nuevo proletariado industrial. A partir de aquí, todo es más o menos confuso. En concreto no era fácil establecer la diferencia entre la literatura utópica socialista y comunista, salvo en el hecho de que los comunistas utópicos (en realidad nos referimos a Cabet) eran más autoritarios y pretendían eliminar de una vez por todas la propiedad privada, mientras Fourier y los socialistas estaban dispuestos a tolerarla.

El fourierismo logró hacer prosélitos en los Estados Unidos y, en menor medida, en Rusia y Polonia, donde fue controlado por aristócratas filántropos como el joven Alexander Herzen (1812-1870) y el filósofo polaco August von Cieszkowski (1814-1894), que combinó el idealismo hegeliano con el misticismo católico y el socialismo utópico. Para los alemanes, Fourier era excesivamente excéntrico e insuficientemente sistemático, por lo que adoptaron el socialismo utópico en su versión

saintsimoniana. El filósofo hegeliano Eduard Gans —a cuyas clases en Berlín asistía Marx a finales de los años 30— había conocido las doctrinas saintsimonianas en 1825 y tenía buena opinión sobre ellas. Otro hegeliano destacado, K. L. Michelet, descubrió el saintsimonismo en un viaje a París en 1820, y parece ser que informó a Hegel a este respecto. El público alemán en general conoció el socialismo a través de Heirich Heine, cuyos informes desde París circularon ampliamente. El anciano Goethe leía regularmente uno de los periódicos saintsimonianos, y el futuro suegro de Marx, Ludwig von Westphalen, manifestaba ocasionalmente puntos de vista saintsimonianos, lo mismo que otros miembros de la «élite» social de Tréveris, donde nació Marx en 1818. Resumiendo, el socialismo en su versión saintsimoniana fue considerado inicialmente respetable y poco peligroso. Sin embargo, la situación cambió en la década de 1840 cuando Moses Hess, de forma poco respetable, comenzó a postular una revolución democrática que conduciría al socialismo. A partir de entonces se suavizaron las diferencias entre socialismo y comunismo y, finalmente, el propio Hess se hizo miembro de la Liga Comunista (fundada en París en 1836 por «demócratas» alemanes, es decir, obreros e intelectuales radicales). Sin embargo, en la década de 1840, influyentes dirigentes del «socialismo» francés, como Louis Blanc, persistieron en su negativa de asociarse con «comunistas» como Marx —en el caso concreto de Blanc, porque no estaba de acuerdo con su ateísmo—. La controversia continuó, llegando a un clímax momentáneo en 1850, cuando se escindió la misma Liga Comunista y Marx dejó de ser, en el terreno de la práctica, un comunista.

Merece la pena señalar que en el período formativo entre 1830 y 1850, cuando todas estas ideas y movimientos tomaron cuerpo, las únicas ciudades que contaban eran Londres y París. Alemania todavía estaba a la zaga, y el resto de Europa apenas había llegado a la etapa de la discusión sobre los méritos del liberalismo económico y político, aunque en Rusia al menos unas

pocas mentes avanzadas comenzaban a considerar la posibilidad de eludir la etapa liberal.

¿Cuál era, entonces, el tema central? Principalmente, la influencia predominante de la Revolución Francesa con respecto a la teoría y la práctica del movimiento obrero. Sobre este tema había dos posibles enfoques, y ambos se defendieron: 1.°) que la Revolución —en concreto, el gobierno de la «Montaña» de 1793-1794— era el modelo ideal para la inevitable fase de la «dictadura del proletariado» que habría de preceder a la sociedad sin clases; esta idea se convirtió en el credo «comunista»; 2.°) que el jacobinismo era irrelevante respecto a la «organización de la clase obrera», y que era preferible abandonarlo de una vez; tal era la opinión de Saint-Simon y Fourier, aunque fue matizada por sus sucesores. También se dan posturas intermedias, y en la década de 1840 surgió algo similar a una ideología «republicana socialista» que compaginaba la democracia republicana, aunque no la dictadura jacobina, con los objetivos de la clase obrera. Louis Blanc fue su representante más destacado hasta 1848. Paralelamente a estos demócratas, las sociedades secretas fundadas por Buonarroti y Blanqui, junto con sus seguidores, obreros comunistas y estudiantes radicalizados de la clase media, continuaron la tradición babouvista de la dictadura minoritaria.

Pero ¿en verdad era el proletariado una minoría? Depende de la definición que se dé a este término. En 1836, cuando un juzgado pide a Blanqui que se defina, éste responde: «Proletario», y cuando el juez señala que ésta no era exactamente una ocupación, Blanqui exclamó: «¿Cómo que no es una ocupación? ¡Es la ocupación de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y son expoliados de sus derechos políticos!» Babeuf podía haberse expresado en los mismos términos cuarenta años antes (y sustancialmente lo hizo), pero para los socialistas de épocas posteriores esta forma de hablar carecía de sentido. Blanqui equiparaba a todos los «trabajadores», incluyendo a los propietarios campesinos y a los artesanos. Se imaginaba a la clase

gobernante como un puñado de terratenientes, banqueros e industriales que monopolizaban el poder político. Como bajo la Monarquía burguesa de Luis Felipe, que desapareció en la Revolución de febrero de 1848, sólo disfrutaban del derecho de voto 240.000 personas de los 36 millones de franceses, este planteamiento era justificable, pero implicaba la equiparación de la democracia radical con el comunismo, puesto que si todos los franceses, a excepción de un pequeño estrato de ricos, eran por definición «proletarios», entonces la «dictadura del proletariado» era sinónimo del gobierno de la mayoría. Esta creencia simple estaba destinada a adquirir posteriormente gran influencia en las sociedades preindustriales, especialmente en China a partir de 1949, cuando bajo el nombre de maoísmo se convierte en doctrina oficial. Sin embargo, era ya excesivamente rudimentaria para la Francia de la década de 1840 y, en última instancia, incluso los blanquistas dejaron de defenderla. Fue sustituida por la concepción marxiana de que el capitalismo había creado un proletariado industrial que podía convertirse, o se convertiría necesariamente, en la mayoría de la población.

Pero nos estamos anticipando a los acontecimientos. En los años 1840 y durante algunas décadas más era incuestionable que, a excepción de Gran Bretaña, la clase trabajadora industrial no comprendía más que una minoría de los ciudadanos. Precisamente por esta razón el socialismo democrático no se presentaba como una perspectiva muy esperanzadora, a no ser que consiguiese nuevos aliados. En *este* sentido el socialismo sólo podía significar dos cosas: 1.ª) que la clase obrera debía aliarse con la clase media baja y el campesinado, con el fin de obtener una mayoría electoral que le permitiera introducir reformas socialistas en la legislación; 2.ª) que el movimiento obrero sólo debería contar con sus propias fuerzas, desarrollar organizaciones propias, en especial los sindicatos, y no prestar atención a la política parlamentaria, burguesa por definición. La postura reformista se identificó con Louis Blanc (1811-1882), y la sindicalista —aunque entonces no se la definía con

este nombre—, con Proudhon (1809-1865). Ambas eran plausibles y obtuvieron un amplio apoyo, aunque ninguna de las dos prometía la victoria inmediata. Simultáneamente, los blanquistas continuaron postulando la idea de un *coup d'état* insurreccional, principio que mantuvieron porque pervivía en ellos la vieja creencia de que existía una comunidad de intereses básicos entre los obreros y los campesinos. La perspectiva de un levantamiento armado no les asustaba: ¿por qué no ha de sublevarse el pueblo contra sus opresores? El punto débil del razonamiento, por otro lado, plenamente jacobino, residía en el hecho de que la mayor parte de los campesinos franceses se habían vuelto conservadores y podían ser alistados en el ejército con el fin de aplastar las insurrecciones urbanas. Según los blanquistas, se debía hacer frente a este peligro estableciendo una fuerte dictadura en París y apelando a las masas campesinas por encima de las fuerzas conservadoras, sobre todo de la Iglesia. En este punto Blanqui se adelantó tanto a Bakunin como a Lenin. Durante cierto tiempo —entre 1847 y 1850, para ser precisos— también persuadió a Marx de que era posible acortar el proceso democrático. A partir de aquí, sus caminos se separaron, circunstancia raramente recogida en los textos comunistas posteriores.

Soslayemos de momento estas rencillas y consideremos las circunstancias sociales de la época. Escritos tan influyentes como la *Organisation du Travail* de Louis Blanc (1839), *Voyage en Icarie* de Cabet (1840) y *Qu'est-ce que la Propriété?* de Proudhon (1840) fueron publicados en una época de aguda miseria social. Pero también revivieron algunos arcaísmos. Así, cuando Proudhon planteó la cuestión: «¿Qué es la propiedad?», y respondió con la famosa frase «La propiedad es robo», estaba repitiendo simplemente un «slogan» empleado anteriormente en 1780 por el roussoniano Jacques-Pierre Brissot, que al cabo de unos años destacaría entre los girondinos. La idea de que había existido una «Edad de Oro» sin desigualdad ni propiedad privada era un principio aceptado entre los seguidores

de Rousseau, pero Proudhon era tan inconsistente en este tema como en cualquier otro. De hecho, sólo rechazaba la propiedad capitalista en gran escala, mientras defendía e incluso ensalzaba la independencia económica del pequeño campesino o artesano. En resumen, no era un «comunista», ya que incluso era partidario del «mutualismo», una forma de asociación cooperativa, en la industria en lugar de la socialización en la acepción moderna del término. En última instancia, nunca rechazó la imagen de una sociedad en que los productores fueran propietarios, de forma individual y no colectiva, de sus instrumentos de trabajo, y es justamente este hecho lo que alejó a sus futuros seguidores del «colectivismo» de los marxistas. Aquí se manifiesta otra diferencia entre el «socialismo» y «comunismo», distinción que no guarda relación con la cuestión de la dictadura, sino más bien con la organización de la sociedad industrial. Las teorías de Proudhon atraían a los artesanos que todavía eran propietarios de sus instrumentos de trabajo, lo mismo que su arcaica concepción de la mujer y de la vida familiar atraía al campesinado, estrato del que procedía él mismo. En este sentido Proudhon es una figura de transición, y su muerte en 1865 tiene lugar simbólicamente pocos meses después de que la Primera Internacional —la Asociación Internacional de Trabajadores— hubiera emprendido su camino.

Pero de nuevo nos estamos anticipando. Todavía queda algo por decir sobre el año 1848, fecha en que la democracia y el socialismo se escindieron, ya que en este año el sufragio universal en Francia produjo una mayoría burguesa que se alió con el ejército y el campesinado frente a la clase obrera urbana. El conflicto resultante fue específicamente francés, en cuanto los participantes reconstituyeron algunos de los acontecimientos de 1793-1795. Sin embargo, Francia se estaba convirtiendo en un país industrial, aunque a ritmo mucho más lento que Gran Bretaña y Bélgica. En ninguno de estos dos últimos países las agitaciones de 1848 abocaron en un enfrentamiento armado entre el Estado y el proletariado; en cambio, en Francia se produjo este

enfrentamiento, ratificando así a los blanquistas en su creencia de que no podía esperarse nada de la democracia parlamentaria, y fortaleciendo a la vez la convicción de Proudhon de que el movimiento obrero debía mantenerse alejado de la política, posición que representa el primer intento de formular lo que posteriormente sería la doctrina sindicalista. La conclusión lógica de lo expuesto hasta ahora es que las fuerzas que se enfrentaron en la Francia de 1848 percibieron la realidad en que estaban inmersas a través de la óptica distorsionada de los recuerdos heredados de la gran revolución en la que habían luchado sus antepasados. Para emplear una frase que posteriormente Marx y Engels harían famosa: estas fuerzas tenían «falsa conciencia». Los republicanos demócratas de 1848 que se autodenominaban *Montagnards* eran una simple caricatura del verdadero movimiento de la «Montaña» de 1793-1795 que había sido el ala radical de la Convención que empujó a la Revolución hacia su fin. Luis Bonaparte, elegido por los campesinos presidente de la República en diciembre de 1848 y autoproclamado emperador de los franceses en 1852, era una caricatura de Napoleón. ¿Y los blanquistas? Si no eran exactamente una parodia del movimiento dirigido por Babeuf en 1796, desde luego no tuvieron más éxito que sus infortunados predecesores.

Mientras tanto, la derrota de junio de 1848 condujo al movimiento revolucionario a un punto muerto. En 1871, al repetirse los acontecimientos en la Comuna de París, el desastre llegó a tales proporciones que incluso los supervivientes blanquistas comenzaron a poner en tela de juicio toda la tradición jacobina de la insurrección de París, mientras que, por el contrario, en 1848 incluso los republicanos burgueses la habían considerado normal: se tomaba el poder en París, y el resto vendría por sí solo. Quienes habían perdido la confianza en este método eran socialistas demócratas como Louis Blanc o anarquistas como Proudhon. Ambas posturas tenían un punto en común: el legado espiritual de Robespierre y Saint-Just carecía de relevan-

cia para ellos. Sin embargo, para la mayoría de los republicanos franceses esta actitud seguía siendo una herejía. Babeuf había proclamado en 1796 que «el robespierrismo es la democracia, y ambas palabras son absolutamente idénticas». Sin embargo, no era esto lo que pensaban Blanc o Proudhon: habían comenzado a abrirse camino hacia una concepción distinta de la democracia.

Si Blanqui defendió lo que quedaba de la tradición babouvista, y Blanc defendió el socialismo democrático («prepararse para el futuro sin romper violentamente con el pasado», como él decía), es frecuente que se considere a P. J. Proudhon como uno de los dos padres del anarquismo —el otro sería Bakunin—. Opinión plenamente justificada, aunque debemos tener presente que por cada afirmación «anarquista» existente en los voluminosos escritos de Proudhon podemos encontrar una expresión «autoritaria»: en la misma medida en que podemos encontrarle simultáneamente al lado de los obreros revolucionarios, de los campesinos conservadores, de Luis Bonaparte (cuya dictadura militar de 1851 acogió con aplausos) y de los esclavistas de América del Sur, a cuya pérfida causa se unió en 1861 porque luchaban contra la «centralización». Tal vez el único elemento consistente en Proudhon es su apego a lo que él llamaba «justicia» (principio que nunca fue capaz de definir, aunque probablemente entendiera por tal el intercambio de equivalentes) y su rechazo de la religión: *Dieu c'est le mal.* Ante la cuestión de la autoridad centralizada era roussoniano, aunque curiosamente definiría a Rousseau como el «charlatán ginebrino» (no queda constancia de que expresara en algún momento una opinión favorable de otro escritor). Es decir, estaba en principio contra el Estado, y en concreto contra el Estado socialista. Esta actitud le alejó de los comunistas utópicos como Cabet y de los socialistas moderados como Blanc, a los que atacó incansablemente, y también le llevó, por un camino sinuoso, a defender la propiedad privada en su *Théorie de la Propriété,* publicada a título póstumo, como un contrapeso

a la amenaza del poder estatal. Un tratado anterior, el *Système des Contradictions Economiques, ou Philosophie de la Misère* (1846), dio lugar a la conocida réplica de Marx; pero, salvo por esta razón, es un texto insignificante. Proudhon fue un autodidacta en economía y en filosofía, y aunque dotado por la naturaleza con una inteligencia mayor que la de Bakunin, no destaca como teórico. Su importancia tiene un carácter histórico, ya que en cierto modo sirvió de puente entre el populismo agrario y el sindicalismo urbano, y en sus escritos publicados a título póstumo hizo algunas sugerencias sobre el sindicalismo obrero y la política, que serían utilizadas posteriormente. En este sentido es uno de los precursores del anarcosindicalismo, logro considerable, con independencia de lo que uno piense de la persona y de sus escritos.

La razón por la que todos estos temas fueran puestos a prueba en 1848 se encuentra en que este año tormentoso fue testigo del espectacular fracaso de Louis Blanc como miembro del gobierno provisional, formado apresuradamente tras la huida de Luis Felipe, y de la consiguiente matanza del proletariado en las calles de París. En 1849 tanto el naciente movimiento socialdemócrata, representado por Blanc, como la tradición de insurrección armada mantenida viva por Blanqui, sufrieron un descalabro. Desacreditados estos contrincantes, Proudhon tenía cierta base para estar satisfecho. Concedía escasa importancia a su anterior polémica doctrinal con Marx, que en su momento despertó muy poco interés. Lo importante era que Blanc no había logrado verdadero apoyo popular para suprimir el desempleo por medio de lo que él llamaba la «organización del trabajo», y que la causa de Blanqui había quedado anegada en sangre en «los días de junio». En cuanto al comunismo utópico o «icariano», Cabet partió rumbo a América en 1849 con un grupo de discípulos, y tras un ensayo infructuoso en Texas, fundó a continuación una «Icaria» comunista en el territorio del antiguo centro mormón en Nauvoo, Illinois. Icaria, al igual que los asentamientos owenistas que la precedieron en el

Nuevo Mundo, subsistió a duras penas durante cierto tiempo, para desvanecerse después lentamente en 1895. Cabet había soñado con una comunidad autárquica, de aproximadamente un millón de habitantes, organizada de forma comunista y que comprendiera tanto explotaciones industriales como agrarias. Sin embargo, la verdadera Icaria nunca superó los 1.500 miembros. Significó el fin de los sueños comunitarios, y también —o al menos así pareció entonces— el fin del socialismo democrático (Blanc) y del comunismo jacobino (Blanqui). ¿Qué quedaba entonces? Por un lado, la sociedad burguesa triunfante, y por otro, el gobierno militar. En diciembre de 1851, Luis Bonaparte disolvió el gobierno parlamentario para ser confirmado acto seguido en el poder, por segunda vez en tres años, por millones de votantes campesinos que optaron por él y no por los liberales. Proudhon tomó este resultado como la prueba final de que la soberanía popular era un mito, ya que el electorado podía ser engañado por cualquier demagogo. «Me enfrentaré con el pueblo —escribiría— hasta que destruya a pedazos el supuesto dogma de su soberanía. No basta con no volver a ver a los incapaces dirigentes de 1848; es más importante no volver a reconstruir su ídolo.» (Hampden Jackson, 104.)

De acuerdo; pero ¿cuál era la alternativa? El primer paso de Proudhon, totalmente grotesco, fue acudir a Luis Bonaparte para que éste cumpliera su «misión» llevando a la práctica el «mutualismo» tan estimado por él: un proyecto utópico cuyo fin era conceder créditos bancarios gratuitos e ilimitados a millones de pequeños productores. Esta actitud dio lugar a que fuera derogada la prohibición que recaía sobre los últimos escritos de Proudhon por un agradecido dictador que necesitaba de paladines socialistas. Pero aparte de esto, no tuvo mayores consecuencias prácticas. Si alguna vez el peculiar Napoleón III tuvo veleidades socialistas, fueron de tipo saintsimoniano, razón por la que su reinado de veinte años fue testigo de una expansión sin paralelo de la industrialización capitalista. En gran medida, esta expansión había sido iniciada por antiguos

saintsimonianos que se hicieron bonapartistas, adoptando una actitud similar a la que un siglo más tarde adoptarían numerosos defensores desilusionados del «gobierno proletario» al convertirse en fervientes estalinistas: si la industrialización no era el socialismo, al menos era el objetivo más próximo. Ni que decir tiene que Proudhon despreciaba tanto al saintsimonismo como al blanquismo, y que dedicó grandes esfuerzos a denunciar la orgía de especulación financiera en la década de 1850. En la década siguiente, la vida política se reanimó y el movimiento obrero comenzó a reorganizarse, los sindicatos consiguieron un cierto reconocimiento legal y sus dirigentes acudieron a Proudhon, quien les aconsejó que se mantuvieran alejados de la política. Simultáneamente, Proudhon lanzó una concepción política de su propia cosecha: el federalismo, es decir, el desmembramiento de Francia en unidades autogobernadas según el modelo suizo. En la esfera económica, la industria se desarrollaría en talleres que a su vez se «federarían» para fines comunes. Al menos esto era un avance sobre sus anteriores proyectos de extender créditos sin interés a diestra y siniestra, por medio de un banco nacional. El «federalismo» se convirtió en un elemento del credo sindicalista en Francia, aunque matizado por una creciente conciencia de que la industria en gran escala había superado las dimensiones del taller.

Los otros escritos de Proudhon estaban esencialmente dirigidos contra la autoridad del Estado y la Iglesia, contribuyendo así a promover la causa anarquista. Sin embargo, se debe matizar esta afirmación como cualquier otra generalización sobre Proudhon. En primer lugar, no era un pacifista, como puede comprobar cualquier lector de su tratado de 800 páginas *La Guerre et la Paix* (si es que uno puede imaginarse a alguien leyendo 800 páginas de Proudhon). Lejos de condenar la guerra, la consideraba —al menos en principio— como la última manifestación de la justicia. En segundo lugar, no veía sentido a la emancipación femenina, aunque sería injusto decir que no le gustaban las mujeres. Desde luego, le gustaban, pero sólo en cuanto amas de

casa y sirvientas domésticas. El lugar de la mujer era el hogar (tenía gran devoción a la memoria de su madre, una campesina habituada al trabajo duro). Fuera del hogar, la mujer sólo podía perjudicarse, perdiendo su virtud. Sobre este tema Proudhon quedó radicalmente aislado de los primeros socialistas de su época, al ser éstos defensores de los derechos de la mujer, según una tradición iniciada por los saintsimonianos y Fourier. Coherente con su perspectiva puritana y conservadora, Proudhon consideraba a la familia como la unidad básica de la sociedad. Este aspecto arcaico de su personalidad le relaciona con las raíces agrarias del catolicismo francés, y explica por qué la derecha política en Francia siempre le ha tenido cierta simpatía. Antiurbano, antiliberal, antiextranjero y —no hace falta decirlo— antijudío, defendió los valores rurales tradicionales. Posteriormente, George Sorel, su heredero espiritual más conocido, retomaría algunos de estos puntos, y más adelante, en los años 1940, algunos slogans de este tipo serían la inspiración de aquel sector de la derecha que apoyó a Pétain y al régimen de Vichy. Y sin embargo, es innegable que, en su extraña y peculiar manera, Proudhon era un verdadero socialista. Como Jano, encaraba simultáneamente al pasado y al futuro, al populismo rural y al sindicalismo urbano, al campesino y al obrero. El fundador del anarquismo fue también el defensor de una sociedad tradicional que la revolución industrial había desintegrado.

Si éstos son los años en que el socialismo establece contacto con la clase obrera, también es la época en que el capitalismo desarraiga al campesinado en el continente europeo. Se trata de las dos caras de la misma moneda, ya que el campesino que abandonaba su forma habitual de vida para buscar trabajo en la ciudad era susceptible de toparse con las ideas socialistas al afiliarse a un sindicato. Un aspecto de la vida rural en Francia era el apego, más o menos activo, del campesinado a la Iglesia católica, como también ocurría en Austria, Bélgica, Italia, España y en zonas de Alemania, Holanda y Suiza. Por lo tanto, en todas estas zonas la

revolución industrial no sólo separó al productor campesino de su parcela, sino que también destruyó una cultura en la que la Iglesia era el centro espiritual. Con el transcurso del tiempo, el catolicismo urbano daría origen a un movimiento obrero, aunque no a un movimiento interesado en definirse como socialista; pero para millones de obreros cuyos antepasados habían sido campesinos o artesanos, la catástrofe social y cultural que supuso la revolución industrial destruyó su legado religioso, junto con la forma de vida establecida. El socialismo se introdujo en la brecha. En las regiones protestantes, como Escandinavia, Alemania del Norte e Inglaterra, el socialismo se coaligó normalmente con un movimiento sindical que ya había creado algunas manifestaciones de una cultura autónoma de la clase obrera. En la Europa católica, donde por regla general la industrialización tuvo lugar más tarde —salvo en el caso de Bélgica— y donde encontró mayor resistencia, el socialismo y el anarquismo no sólo se colocaron en cabeza del movimiento obrero, sino que también manifestaron una mayor tendencia a sustituir a la religión que en el Norte protestante, donde el liberalismo tenía mayor influencia y un número superior de seguidores entre los trabajadores. En cuanto a la clase trabajadora de Francia, Italia, España y otras zonas predominantemente romanocatólicas, el socialismo adquirió carácter de *Fe*. La acritud del anticlericalismo en estos países era la medida de la hostilidad mutua con que se enfrentaban creyentes y ateos. Y era así porque la Iglesia católica exigía un grado de lealtad que un proletariado en creciente rebeldía ya no estaba dispuesto a conceder.

Proudhon no fue el único en predicar el ateísmo militante. Además, algunos aspectos de su pensamiento mantenían un carácter tradicionalista. Fue Blanqui, su gran rival, quien popularizó el slogan *Ni Dieu ni maître* (Ni Dios ni amo). Sin embargo, fueron los anarquistas —sobre todo en España, el país más fanáticamente católico de todos los europeos— los que dieron prioridad a la lucha contra la Iglesia. Ya anteriormente los saintsimonianos y los fourieristas habían iniciado

la búsqueda de una nueva moral que sustituyera a la religión y que, simultáneamente, mantuviera algunos de sus rasgos igualitarios. Sin embargo, esta búsqueda sólo se convertiría en un problema real para millones de hombres una vez desarraigada la cultura propia de un sistema social predominantemente agrario. Tal vez merezca la pena añadir que la división tradicional entre la Europa del Norte, protestante, y la Europa del Sur, predominantemente católica, siempre ha sido más radical en el plano cultural y político que en el económico (a pesar de las interpretaciones sociológicas de moda en sentido contrario). Es cierto que la revolución industrial se inició en Gran Bretaña y que el clima religioso allí imperante favorecía su expansión. Pero una vez establecido el nuevo modo de producción, éste se expandió —si bien con un ritmo distinto— tanto en las zonas protestantes como en las católicas. Con esto no pretendemos negar que el liberalismo encontró un clima más hospitalario en Gran Bretaña y los Estados Unidos que en España o América Latina. Sin duda, el liberalismo español fue un fracaso incluso económicamente, desde el punto de vista de la clase media; y el liberalismo italiano tampoco tuvo gran éxito. Tal vez se puedan atribuir estas diferencias cruciales al sustrato religioso, lo mismo que se puede atribuir la sorprendente pasividad con que el campesinado irlandés soportó el desastre del azote de hambre de 1845-1847 a la influencia de la religión católica. Pero entonces ¿cómo explicar el temperamento revolucionario de los campesinos y obreros españoles que en los años 1870 reaccionaron contra la actitud de la Iglesia pasándose *en masa* a la doctrina anarquista? Se deben tener en cuenta las tradiciones nacionales o religiosas, como lo muestra el curioso paralelo entre la herencia luterana de Alemania del Norte, Holanda y Escandinavia, y la forma socialdemócrata del marxismo (o seudomarxismo) que arraigó en estas zonas.

Estos temas son el objeto específico de una historia de la cultura en el siglo XIX, mientras que nuestro campo de estudio es el aspecto teórico del movimiento socialista. Sin embargo, no es perjudicial tener presente

que el socialismo se convirtió en la *creencia* de la clase trabajadora, a la que contribuyó a civilizar al hacerle asequible la herencia de la Ilustración. De la misma manera, se puede decir que el liberalismo tuvo un efecto civilizador sobre la clase media, clase con la que el movimiento obrero entraría en conflicto político a partir de entonces. El liberalismo y el socialismo eran rivales, pero también tenían algo en común: ambos movimientos demostraron su capacidad de elevar a los hombres por encima de sí mismos. Y no hace falta decir que ambos estaban mediatizados por intelectuales, aunque no en todos los países se produjera el surgimiento de una *inteliguentsia* en el sentido ruso del término, es decir, de un estrato con conciencia corporativa y con el sentido de una misión a cumplir. Los intelectuales en los países industriales más avanzados, donde el liberalismo radical a finales del siglo XIX se convertiría en el credo de las masas —Gran Bretaña y los Estados Unidos representan los mejores ejemplos—, estaban relativamente bien integrados y difícilmente sentían la necesidad de diferenciarse del estrato gobernante y de su cultura. Justo en el extremo opuesto está la Rusia zarista y, más o menos en el centro, la mayor parte del continente europeo. En algunas zonas de Europa central y del Este, la *inteliguentsia,* situada en la oposición radical, era predominantemente judía, añadiendo así una nueva dimensión a un antiguo problema que, en última instancia, se manifestó como insoluble. Con independencia de su condición social, el estrato intelectual elaboró y mediatizó el cuerpo de ideas —conservadoras, liberales o socialistas— en cuyos términos toda la sociedad experimentó y debatió sus tensiones y problemas internos. El movimiento obrero no queda excluido de esta norma general. Su tendencia espontánea hacia un orden social nuevo e igualitario tenía que ser elevada al nivel de abstracción por teóricos que reflejaban las condiciones materiales que ellos mismos no compartían. Por eso, afirmar que el socialismo forzosamente tenía que ser la obra de intelectuales de origen burgués representa una verdad de Perogrullo. Esta afirmación

tampoco implica un juicio sobre la validez de las teorías socialistas. Los conceptos generales, aunque sean de origen particular, tienen validez universal, con independencia de su origen social y de las motivaciones psicológicas de sus creadores. Si no fuera así, la ciencia social nunca habría podido diferenciarse de la ideología de una clase.

Karl Marx (1818-1883) es la figura central de la historia del socialismo, como reconocen incluso sus críticos. Sin embargo, es más difícil lograr un «consensus» general sobre las razones de su obvia preeminencia, y es totalmente imposible llegar a un acuerdo, incluso entre los marxistas, sobre el significado de todo lo que dijo e hizo. Pero todavía hay una dificultad mayor: como hombre de su época, Marx mantuvo una peculiar relación con el legado filosófico de lo que se conoce como el idealismo alemán, en concreto con la filosofía de Hegel (1770-1831). En un esbozo de la historia del pensamiento del siglo XIX, o en un estudio de la historia intelectual europea desde la Revolución Francesa a la Rusa, este tema ocuparía un lugar prominente, aunque sólo fuera porque la *inteliguentsia* rusa descubrió el socialismo francés y la filosofía alemana aproximadamente al mismo tiempo: en la década de 1830. Nos explayaremos sobre este tema cuando tratemos de los antecesores inmediatos del marxismo ruso, los populistas de los años 1860 y 1870. Pero, por el momen-

to, todavía estamos centrados en la mitad occidental del continente europeo y en aquella fase de la historia socialista que siguió su azaroso curso entre los años 1848 y 1871. Por lo tanto, no iniciaremos este capítulo considerando la incidencia que tuvo Marx en la generación que le sucedió, sino preguntándonos qué es lo que le permitió crear el sistema intelectual al que va unido su nombre.

Existe una respuesta plausible y popular a esta pregunta, sugerida inicialmente por el amigo e inseparable compañero de Marx, Friedrich Engels (1820-1895), y a la que posteriormente Lenin y sus seguidores confirieron importancia adicional. Decían éstos que Marx había sintetizado los elementos básicos de tres tradiciones nacionales: la filosofía alemana, el socialismo francés y la teoría económica británica. En cierto sentido, esta descripción es obvia, pero no nos explica cómo se produjo la síntesis. ¿Cómo podía un hombre, aunque estuviera dotado de una capacidad intelectual extraordinaria, apropiarse de estos elementos tan dispares y transformarlos en una estructura teórica coherente? Pero después de lo que hemos dicho anteriormente, la respuesta debería ser evidente: Marx fue capaz de aunar la filosofía idealista alemana, la política socialista francesa y la economía clásica británica, porque todas ellas tenían un origen común: el influjo combinado del liberalismo y la democracia. La filosofía alemana, el socialismo francés y la teoría económica británica eran tres reacciones distintas a esta revolución. Al fusionarlas, Marx dejaba al descubierto su pasado común y aportaba al movimiento socialista una doctrina que abarcaba la filosofía, la historia, la sociología y la economía. En su aspecto teórico, el marxismo era tanto una explicación como una crítica de la sociedad burguesa.

Enunciada de esta forma, la respuesta a nuestra pregunta —¿qué es lo que Marx hizo y cómo fue capaz de hacerlo?— refleja otra implicación, a saber: que el marxismo tenía (y tiene) una relación interna respecto de la ideología liberal oficial de la nueva sociedad. Lo que Marx hizo fue tomar los presupuestos básicos del

credo liberal y someterlos a un análisis crítico sistemático. Anteriormente, otros socialistas habían intentado realizar esta misma operación, pero nunca habían llegado muy lejos porque, por una u otra razón, quedaban satisfechos con una crítica moralista o con intentos fragmentarios de elaborar una teoría. Así, como hemos visto, Owen repudió la economía liberal y dio algunos pasos en el sentido de aportar al movimiento obrero británico una orientación socialista en una época en que el movimiento obrero estaba activado por la lucha cartista en pro de una reconstrucción democrática de la sociedad; pero incluso antes de que los sindicatos se alejaran del cartismo, Owen ya había abandonado la política. En Francia, la propaganda política de Louis Blanc y de Blanqui y el sistema teórico de Proudhon sucedieron al socialismo utópico de Saint-Simon y Fourier; pero Blanqui y Blanc sufrieron un descalabro total en 1848, y a partir de entonces Proudhon sólo lograría mantener contacto con el todavía inmaduro movimiento obrero francés, porque su propio pensamiento no atacaba seriamente los prejuicios tradicionales de aquél.

El sistema de Proudhon se asemejaba al marxismo en que también pretendía elaborar una síntesis de la filosofía, la economía y la política. Pero Proudhon, autodidacta y confuso, nunca superó el nivel que podríamos llamar de roussonianismo aplicado. Su planteamiento básico se reducía a esta afirmación: la Revolución Francesa había prometido la igualdad, pero no la había logrado porque en el camino de su consecución se interpusieron las prerrogativas burguesas. La igualdad exigía la justicia (el intercambio de bienes equivalentes), pero el capitalismo como sistema económico funcionaba en desventaja del verdadero productor. Su funcionamiento real se basaba en el intercambio de bienes no equivalentes: por un lado, el trabajo; por otro, la propiedad. El propietario era privilegiado porque podía vivir de la renta, el interés o los dividendos, mientras que el obrero sólo tenía su trabajo, que estaba obligado a vender en el mercado al mejor (o al peor) postor. Como

crítica de la sociedad burguesa era excesivamente simple, aunque satisfizo a la primera generación de anarcosindicalistas (sobre todo, porque Proudhon también denunciaba al Estado). Sólo tras la intervención de Marx, los socialistas comenzaron a comprender el funcionamiento real del capitalismo, que no resultaba comprensible a partir de Proudhon, como se puede comprobar examinando su trabajo principal, el *Système des Contradictions Economiques ou Philosophie de la Misère* (1846), en el que hizo unos pinitos en economía.

La doctrina que expuso en esta ocasión es, más o menos, la siguiente: lo que la gente necesita realmente son valores de uso, mientras que lo que de hecho les ofrece la economía de mercado son valores de cambio. Esto equivalía a la tesis y antítesis; y Proudhon —que en este sentido malinterpretó a Hegel— trataba de encontrar una síntesis que él designaba como el «valor constituido». Lo que en otros términos quería decir que los bienes debían ser intercambiados en proporción a la cantidad de trabajo que encerraban, y este arreglo eliminaría las fluctuaciones del mercado, al tiempo que satisfacía las exigencias de la «justicia». Proudhon estaba sumamente orgulloso de este descubrimiento, en algunos aspectos anticipado en Inglaterra por Owen y J. F. Bray. La solución al problema social, tal y como lo veían todos estos escritores, residía en crear bolsas de trabajo en las que las cooperativas de obreros y los artesanos independientes pudieran intercambiar sus productos de acuerdo con los precios establecidos a partir de las unidades de trabajo, tachando así de un plumazo el mercado y poniendo en práctica el ideal de la igualdad social. Para facilitar este método, Proudhon abogaba por el establecimiento de un banco nacional que extendiera créditos libres de interés a candidatos cualificados, de forma que todo el mundo pudiera tener acceso a los medios de producción y convertirse así en propietario independiente. En este razonamiento estaba implícito el deseo de mantener la sociedad burguesa, a la vez que se eliminaba su aspecto «negativo». Pero

justamente este aspecto «negativo» era el que mantenía a la sociedad burguesa en marcha.

Evidentemente, la sociedad burguesa era más antigua que el moderno capitalismo industrial, y debemos tener presente este dato si queremos ver en qué punto el razonamiento de Marx diverge del de sus predecesores, los teóricos de la Ilustración. Ya que, en cuanto pensador, Marx participaba de una tradición: la de los enciclopedistas franceses y sus contemporáneos británicos, holandeses, suizos, italianos y alemanes. Hemos visto cómo tanto los liberales del siglo XIX como sus críticos socialistas podían invocar a Rousseau, pero también podían acudir al materialismo francés o al legado de la filosofía idealista alemana. El marxismo es una crítica del liberalismo, pero una crítica que comparte con éste el legado de la Ilustración. Podemos dar por sentado el contenido de este legado: fue enunciado en las revoluciones francesa y americana, cuyos principales documentos son conocidos por cualquiera que pueda leer, y este temprano liberalismo encontró igualmente eco en la filosofía clásica alemana, desde Kant y Fichte a Hegel (aunque hubo importantes pensadores alemanes, sobre todo Schelling, que lo repudiaron). Marx, al tomar como punto de partida la filosofía alemana, asumía una línea de pensamiento paralela a la Ilustración anglo-francesa. Este paralelismo se manifiesta con especial agudeza en Kant, y en menor medida en Fichte y Hegel, ya que estos dos últimos pensadores habían comenzado a enfrentarse con algunos de los problemas planteados por el nuevo orden social: políticamente, en la experiencia de la Revolución Francesa, y filosóficamente, en la forma del roussonianismo y posteriormente del movimiento romántico. Hegel se encuentra en el punto en que confluyen todas estas corrientes, razón por la que ha sido reclamado por los liberales —en cuanto racionalista— y por los conservadores —en cuanto historicista—. ¿Qué significa todo esto?

Hegel, que en este aspecto se asemeja a Goethe y a otros filósofos y poetas alemanes contemporáneos, comenzó preguntándose por qué la cultura europea era in-

ferior a la de la *polis* clásica de la antigüedad griega, y su respuesta fue que la sociedad moderna se había fragmentado en individuos egoístas preocupados sólo por su propio interés. Esta idea (sugerida anteriormente por Schiller en 1794-1795, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre)* estaba en parte inspirada en la concepción roussoniana de la cultura como algo, en cierto sentido, contrario a la naturaleza; pero los pensadores alemanes también estaban sorprendidos por los efectos funestos de la división del trabajo. Esta línea de pensamiento es un claro antecedente del interés del joven Marx por la alienación del hombre. Hegel y Schiller idealizaban a los griegos de forma difícilmente compatible con el enfoque más realista de Marx. Sin embargo, en un sentido profundo, Marx siempre se adhirió al credo de la filosofía clásica alemana, en cuanto que significaba que el hombre era un «ser universal» capaz de un desarrollo ilimitado, mutilado espiritualmente por las condiciones del mundo moderno. Mientras que los románticos, y en general los conservadores, añoraban la armonía perdida de la Edad Media, Rousseau, Diderot, Kant, Schiller, Goethe, Fichte, Hegel, Feuerbach y Marx buscaban de forma consciente o inconsciente un modelo en la antigüedad clásica. Esta es la conexión oculta entre el marxismo y la tradición del racionalismo occidental, y explica el hecho de que una crítica filosófica de la *civilización* pudiera convertirse en una acusación sociológica del *capitalismo*. Sin embargo, no queremos decir con esto que Marx fuera un roussoniano. Como hemos visto, Rousseau creía que la «voluntad general» podía operar en una sociedad de propietarios independientes aunque, ocasionalmente también, jugó con el concepto de socialización. Casi un siglo más tarde, Proudhon se adentraría en un laberinto intelectual al intentar poner en práctica la filosofía de Rousseau en las condiciones propias de la sociedad industrial; pero Marx eludió estas trampas porque —al igual que Hegel y frente a Rousseau y Kant— tomó la historia en serio. Es decir, comprendió que el proceso histórico tiene una lógica propia que no puede ser ignorada.

Este enfoque emana también de la tradición de la Ilustración. Su creador es Giambattista Vico (1668-1744), que fue el primero en introducir la idea de que el hombre hace la historia, y que se puede comprender el proceso histórico porque la sociedad —al contrario que la naturaleza— es la obra del hombre. Esta corriente que nace en Vico sigue, vía Montesquieu y los historiadores escoceses, sobre todo Hume y Ferguson, hasta los saint-simonianos por un lado y Hegel y Marx por otro. La filosofía de la historia que compartían estaba enraizada en una tradición más antigua: la de los estoicos y epicúreos y sus sucesores modernos, por ejemplo, Spinoza. Esta tradición era «naturalista» en el sentido de que sólo reconocía las causas naturales e ignoraba discretamente la creencia en la intervención divina. Era «determinista» en cuanto que buscaba una explicación causal en cadena, pero no era fatalista, ya que si el hombre puede comprenderse a sí mismo y a su propia obra, también puede convertirse en el hacedor de su propio destino. La fórmula general puede resumirse en la frase de que la verdadera libertad reside en la necesidad. Este concepto, que se remonta a Spinoza, y que Hegel retomó antes de que Engels lo popularizara, no debe entenderse en el sentido de que existen determinantes históricos con una causación física o natural ante la que el hombre no puede hacer nada. El proceso histórico no es algo que sucede con independencia de los deseos humanos, aunque Hegel se expresó algunas veces como si así lo creyera. Las aspiraciones de los hombres son en sí mismas parte del proceso, y el entendimiento humano puede ser tanto crítico como contemplativo. El hombre se hace a sí mismo, y es el sujeto de lo que se llama «historia universal». Su comprensión de las precondiciones materiales del proceso sirve para protegerle contra la locura de pensar que cualquier cosa es posible en cualquier momento. Aquello que se pueda lograr en la práctica, depende de las potencialidades materiales de la específica etapa de desarrollo a que se haya llegado. Este es el significado, o uno de los significados, de lo que posteriormente Engels llamaría «materialismo histórico» de Marx. No es una doctrina

fatalista, pero impone limitaciones al voluntarismo doctrinario de los verdaderos utópicos. Sólo puede descubrirse cuáles son estas limitaciones en la práctica y por medio del análisis teórico de las condiciones materiales que subyacen y condicionan esta práctica.

Ahora bien, esta forma de pensamiento era común a los pensadores que se mantenían en la tradición de la Ilustración Francesa, de forma que no es obvio a primera vista en qué medida Marx introdujo una revolución intelectual. Desde luego Marx era socialista, pero también lo eran otros, y no hay duda de que sus primeros contactos con el socialismo fueron a través de los saintsimonianos y sus seguidores alemanes, sobre todo Moses Hess. Marx rechazaba la forma capitalista de industrialización y la definición clásica de la «propiedad» en el sentido liberal o lockiano de propiedad de los medios de producción que pertenecen a empresarios privados. Pero Owen y los socialistas ricardianos se le habían anticipado en este punto. En cuanto a la teoría del conflicto de clases, que frecuentemente se asocia a su nombre, hemos visto que era un lugar común entre los primeros comunistas franceses. En este aspecto, historiadores franceses como Guizot (1787-1874) y saintsimonianos como Thierry (1795-1856) estaban familiarizados con esta doctrina, aunque diferían el uno del otro, y de los comunistas, en las conclusiones que extraían de ella. Que la Revolución Francesa había destronado a la aristocracia y, en cierto sentido, inaugurado el reinado de la burguesía, era una idea que prácticamente todo el mundo aceptaba en la Francia de los años 1830 y 1840, aunque había distintas opiniones en cuanto a los aspectos beneficiosos de este cambio. Igualmente, la clase media británica era plenamente consciente de sí misma como clase y, desde luego, se veía ensalzada en su papel de «columna vertebral de la nación». Incluso en Alemania, donde los abogados y hombres de Estado mantenían todavía el hábito de invocar los distintos derechos e intereses de los «estados» *(Stände)*, el concepto de clase comenzaba a imponerse. ¿Cuál era, entonces, la novedad que Marx introdujo? ¿O lo que hizo fue, simplemente, fusionar todas estas

ideas? ¿Pero en este caso, por qué la fusión provocó tal conmoción?

No llegaremos muy lejos si tratamos de responder a esta pregunta refiriéndonos al levantamiento político de 1848-1849, ya que la participación personal de Marx en este período tormentoso, aunque importante, no fue decisiva, y la organización que dirigía, la Liga Comunista Alemana, quedaría desarticulada después de 1850. Tampoco el *Manifiesto Comunista* (publicado poco antes del levantamiento de febrero de 1848, en París) tuvo gran incidencia sobre aquella generación de revolucionarios: de hecho, pasó casi desapercibido en medio de la excitación general, y la segunda edición tuvo que esperar hasta 1872, fecha en la que Marx ya había adquirido notoriedad pública a raíz de una convulsión sobre la que no tuvo ningún control: la Comuna de París de 1871. Hasta esta fecha era menos conocido por el público en general, e incluso por el movimiento obrero, con excepción del alemán, que Proudhon, Blanqui, Mazzini o Bakunin. Sin embargo, a partir de la década de 1840 hubo una serie de personas —sobre todo socialistas alemanes, pero también algunos radicales de otros países— que comprendieron que Marx era, en cierto sentido, único e incomparable. En la primavera de 1850, tras el fracaso del levantamiento democrático general, su antiguo amigo y maestro Moses Hess, de quien difería netamente en una serie de temas, ya se manifiesta en este sentido en una carta a Alexander Herzen. Lo que tú y yo hemos estado escribiendo sobre la reciente sublevación europea (dijo esencialmente) es un buen esquema marcado sobre papel, mientras que los juicios de Marx sobre estos acontecimientos están, como si dijéramos, grabados con hierro en la roca del tiempo. Viniendo de un anciano que también era un viejo compañero (y que en la misma carta se quejaba amargamente del comportamiento intolerablemente dictatorial de Marx) se trataba de una gran alabanza; pero no era inmerecida. Nadie que compare la serie de artículos de Marx publicados posteriormente bajo el título *La lucha de clases en Francia* (1850) con las manifestaciones altamente personales y emotivas de

Herzen, o incluso con las elocuentes diatribas de Proudhon, puede dejar de comprender que, como pensador, Marx era único.

Dejando a un lado el factor inmensurable conocido como «genio» y las tediosas y familiares variaciones sobre el tema del origen judeo-alemán de Marx (que, por otro lado, compartía con el bonachón pero no muy eficiente Hess y con una serie de personalidades menores), al menos hay una circunstancia claramente definible que nadie ha puesto nunca en entredicho. Si el liberalismo representaba una visión de la totalidad social que abarcaba la filosofía, la historia, la política y la economía, la formulación del socialismo por Marx era la única doctrina alternativa coherente y universal. Porque Marx desafió al liberalismo no sólo en este o aquel aspecto, sino en toda su extensión. Por añadidura, al ser el producto de una sola mente —y extremadamente capacitada para ello— su pensamiento tenía necesariamente un carácter sistemático. Por muy proclive que sea un pensador al empirismo, si es un teórico de primer orden, impondrá necesariamente cierto tipo de unidad a las elaboraciones de su mente, de forma que el sistema resultante será una totalidad y no una simple suma casual de pensamientos dispares. Normalmente se logran estos resultados por medio de la especialización: el teórico escoge una pequeña parcela de la materia y se fija como objetivo analizar su principio estructural. Pero Marx era «universalista» antes de convertirse en especialista, y por añadidura vivía en una época en que todavía una sola mente podía abarcar todos los conocimientos posteriormente compartimentados en las distintas ramas de la historia, la filosofía política, la sociología y la economía. Augusto Comte (1798-1857) —escritor muy inferior a Marx en su capacidad general y casi por completo ignorante de cualquier cosa que escapara a los límites de Francia— había adquirido, sin embargo, una impresionante síntesis del saber contemporáneo, gracias simplemente a que se negó a aceptar las deformantes limitaciones de la especialización. Ahora bien, Marx era un europeo genuino en el sentido pleno de la palabra. El hecho de que después de

abandonar Alemania en 1843 pasara cinco años en Francia y Bélgica, y que en 1849 se estableciera para el resto de su vida en Londres, entonces capital de la mayor potencia mundial y en un sentido muy real el centro del mundo Occidental, tiene más valor que el de una simple circunstancia biográfica. El marxismo era una fusión de tres tradiciones nacionales distintas; era una síntesis de la filosofía, la política y la economía; y era la respuesta socialista al liberalismo. Se debe añadir una cuarta característica: esbozó *una teoría de la revolución burguesa.*

Lo que Marx quería decir con este término, frecuentemente malinterpretado, queda más claro si citamos el primer párrafo de su panfleto sobre el *coup d'état* bonapartista de 1851, *El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* (1852):

Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra como farsa. Caussidière por Dantón; Louis Blanc por Robespierre; la *Montaña* de 1848 a 1851, por la *Montaña* de 1793 a 1795; el Sobrino, por el Tío. ¡Y la misma caricatura tiene lugar en las circunstancias que acompañan a la segunda edición del dieciocho de Brumario!

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino más bien bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y el pasado transmite. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos se disponen precisamente a revolucionarse y a revolucionar su entorno, a crear algo sin precedentes, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de antigüedad venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó del apóstol Pablo; la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República romana y del Imperio romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795...

Camille Desmoulins, Dantón, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, lo mismo los héroes que los partidos y las masas de la antigua Revolución Francesa, cumplieron, bajo el ropaje romano y con frases romanas, la misión de su tiempo: librar de las cadenas a la sociedad burguesa e instaurarla... Una vez instaurada la nueva formación social, desaparecieron los colosos antidiluvianos, y con

ellos los romanos resucitados: los Brutos, los Gracos, los Publícolas, los tribunos, los senadores, y hasta el mismo César. Con su realidad prosaica, la sociedad burguesa había creado sus verdaderos intérpretes y portavoces en los Say, los Cousin, los Royer-Collard, los Benjamin Constant y los Guizot; sus verdaderos mariscales estaban sentados en sus despachos, y la cabeza atocinada de Luis XVIII ejercía como cabeza política. Completamente absorbida por la producción de la riqueza y por la lucha pacífica de la competencia, esta sociedad ya no se daba cuenta de que los espectros del tiempo de los romanos habían velado su cuna. Pero por muy poco heroica que sea la sociedad burguesa, para traerla al mundo habían sido necesarios, sin embargo, el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil y la matanza nacional. Y sus gladiadores encontraron en las tradiciones clásicamente severas de la República romana los ideales y las formas artísticas, las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica. Así, en otra fase del desarrollo histórico, un siglo antes, Cromwell y el pueblo inglés habían tomado prestado del Antiguo Testamento el lenguaje, las pasiones y las ilusiones que necesitaban para su revolución burguesa. Alcanzada la verdadera meta, realizada la transformación burguesa de la sociedad inglesa, Locke desplazó a Habakuk. (*Selected Works*, 97-98; traducción revisada en parte con el original alemán.)

El significado de estas afirmaciones es que: 1) la sociedad moderna se formó a partir de una serie de convulsiones políticas que se remontan al menos al siglo XVII, y 2) que la «revolución burguesa» produjo una realidad social totalmente diferente de lo que, de hecho, pretendían sus creadores. Es decir, que la transformación real se había realizado a través de la instrumentalización de lo que Marx y Engels definieron como «falsa conciencia» o «ideología». En consecuencia, para que los socialistas evitaran un resultado similar debían ante todo defenderse contra la tentación de caer en las estructuras «ideológicas» propias de la revolución burguesa. Su propia teorización debía ser al mismo tiempo «científica» e histórica: no debían simplemente percibir la realidad empírica tal y como se manifestaba, sino *ver a través de ella.*

En principio, cabía la posibilidad de que los liberales victorianos adoptaran la misma actitud desilusionada respecto de sus antepasados. Una vez realizada la revolución, era posible mirar hacia atrás y establecer un balance (para

emplear el lenguaje de la época). Pero aquellos que se sentían inclinados a sistematizar el liberalismo —John Stuart Mill es el más famoso en esta tradición— estaban entorpecidos por su compromiso con la cultura de su época. Hasta cierto punto, Mill superó la doctrina utilitaria en que había sido educado por su padre James Mill; tampoco era indiferente a los planteamientos socialistas, y, en cierto modo, incluso simpatizaba con ellos, aunque nunca tuvo una visión de la sociedad capitalista o burguesa en su totalidad. Estaba dentro del sistema, y aunque rechazaba algunos aspectos de éste, no ponía en tela de juicio sus presupuestos básicos. Por el contrario, Marx estaba tanto dentro como fuera del sistema. Al igual que, en su extraña forma, lo estaba Comte, que había comenzado su carrera como secretario de Saint-Simon. Pero Comte (en este sentido muy semejante a Proudhon, con quien, por lo demás, tenía poco en común) estaba limitado y, hasta cierto punto, no era más que un pequeño loco. Tanto el socialismo como la sociología surgieron en Francia, mientras la teoría económica alcanzó su último grado de perfección en Inglaterra. Pero fue Marx el que unió todas estas disquisiciones intelectuales, y lo hizo a contracorriente del clima creado por la reciente revolución filosófica alemana.

En un capítulo posterior tendremos que tratar el papel representado por Bentham, Mill y Comte en la preparación del terreno para la escuela fabiana del socialismo británico. En otro contexto, tal vez se debiera prestar mayor atención a la participación de Comte en la formulación de una doctrina autoritaria, que un siglo después de su muerte todavía sería invocada por las dictaduras militares latinoamericanas oficialmente comprometidas con el slogan comtiano «Orden y Progreso». Lo que da que pensar, especialmente si uno considera que Comte rompió con los saintsimonianos en el tema del socialismo «versus» la iniciativa privada. La doctrina de Comte destacó desde el principio por su carácter determinista, su énfasis en la «ciencia» y su tendencia a convertir a la «sociedad» en una entidad diferente y superior a los individuos que la integran. Incluso así, hay

un considerable margen entre sus primeros escritos y su conocido *Cours de Philosophie Positive* (1830-1842), y entre este texto —que ejerció cierta influencia sobre John Stuart Mill, pero no sobre Marx— y la filosofía comtiana ya estructurada enunciada en el *Système de Politique Positive* (1851-1854). Fue esta obra la que daría a los autoritarios en épocas posteriores una filosofía, pero también provocó una escisión entre los seguidores de Comte. Examinaremos brevemente este tema cuando hablemos de los antecesores del fabianismo. En este contexto basta con decir que Comte representaba la tendencia del saintsimonismo que *no* atraía a Marx. En consecuencia, Marx trató de ignorarle, al tiempo que se remitía a Saint-Simon reinterpretándolo a la luz de la filosofía de Hegel.

Esta compleja cuestión sólo está relacionada indirectamente con nuestro tema principal, pero el extracto anteriormente citado del conocido panfleto de Marx de 1852 puede servirnos de índice de las principales divergencias que enfrentaban a los hegelianos y los adherentes a la escuela empirista, de la que J. S. Mill era el representante más conocido en Inglaterra y de cuya rama francesa se puede considerar a Comte como fundador. Cualquiera que se tome la molestia de seguir los argumentos de Marx, verá que está manejando un concepto esencialmente hegeliano: «la astucia de la historia». Para un creyente, este concepto puede tener un significado muy estrechamente relacionado con el designio inescrutable de la providencia. Para un ateo como Marx significaba que la historia tenía una lógica propia que podía descifrarse, a condición de que no se tuvieran en cuenta las fantasías «ideológicas» elucubradas por los actores del drama. En este sentido el «materialismo histórico» de Marx estaba todavía en deuda con la filosofía idealista de Hegel. También estaba en desacuerdo con el empirismo. Ya que la filosofía alemana a partir de Kant estaba animada en gran medida por un rechazo romántico del racionalismo anglo-francés, y dado que este sesgo se manifestaba también en la política en la medida en que los románticos desconfiaban del liberalismo por ser occiden-

tal y por lo tanto «mecanicista», se puede argumentar que estos dos temas son relevantes para el marxismo, aunque sin incurrir en el error de identificar el materialismo histórico de Marx con el «materialismo dialéctico» expuesto posteriormente por Engels. A diferencia de su amigo, Marx nunca propuso una teoría del universo. Y en segundo lugar, aunque lo hubiera hecho, no afectaría necesariamente al juicio sobre su contribución a la interpretación de la historia. Esta es nuestra excusa para eludir el tema del materialismo dialéctico, que fue una doctrina elaborada por Engels y por otras personas una vez desaparecido Marx. Cualquier persona es libre de creer que el materialismo histórico (tal como lo definió Engels en su polémica contra Duhring en 1876-1878) está enraizado en una teoría más general sobre el funcionamiento del mundo material. Pero en realidad, el proceso se produjo al revés: los seguidores de Marx transformaron su teoría de la historia en lo que los alemanes llamaban una *Weltanschauung*, y, eventualmente, los sucesores de Lenin la convertirían en algo todavía más grandioso, en una religión de estado. Aunque extremadamente importante a su manera, este proceso es totalmente ajeno a nuestro tema. Los socialistas no tienen que ser necesariamente marxistas, y los marxistas no están obligados a adoptar el «materialismo dialéctico» —de hecho están mejor sin él.

Evidentemente esta afirmación no se refiere a aquellos escritos del propio Marx que fueron publicados por Engels a su muerte, por ejemplo las *Tesis sobre Feuerbach* (originalmente escritas en 1845, pero publicadas en 1888), o no aparecieron hasta la década de 1930, por ejemplo los famosos *Manuscritos* de París de 1844, que publicados por primera vez en 1932, pasaron casi totalmente desapercibidos en la época, logrando amplia difusión únicamente en los años 1950 al ser reeditados en alemán y traducidos a otros idiomas. Actualmente estos escritos de la primera época se conocen tan bien que no requieren explicación o comentario. Cualquier persona mínimamente interesada en Marx o en el socialismo los ha leído o los leerá, sin mencionar la sorprendente can-

tidad de tonterías que se ha escrito sobre ellos. Su significado, dentro de la obra general de Marx, ha sido objeto de apasionados debates tanto en el Este como en Occidente. Debates que, al menos en la esfera soviética, tienden a tener implicaciones políticas y emocionales. El credo humanista que encierran ha sido defendido por socialdemócratas, comunistas «revisionistas», filósofos existencialistas y militantes anarquistas. También tuvieron su efecto sobre los católicos de izquierda y sobre los protestantes liberales, y por ello han sido vistos con recelo por ateos a la vieja usanza, tanto socialdemócratas como comunistas. En resumen, el tema ha pasado a formar parte del acervo común. Pero en ningún caso es evidente que deba ocupar un lugar prominente en una exposición de la teoría socialista, ya que no es fácil aislar el contenido específicamente socialista de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de la condena que en ellos hace Marx de la civilización moderna. Esta es la razón por la que, evidentemente, estos escritos han adquirido popularidad entre personas que no sólo rechazan el capitalismo, sino también la industrialización en su conjunto. Veamos el siguiente párrafo:

> Del mismo modo, al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace el trabajo enajenado de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física.
>
> Mediante la enajenación, la conciencia del hombre que el hombre tiene de su género se transforma, pues, de tal manera que la vida genérica se convierte para él en simple medio.
>
> El trabajo enajenado, por tanto:
>
> 3) Hace del *ser genérico del hombre,* tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre en propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana.*
>
> 4) Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre* (*Manuscritos,* traducción de F. Rubio Llorente, p. 113.)

Es cierto que Marx fusiona este análisis de los efectos de la división del trabajo sobre el *hombre* con una acusación de los efectos del capitalismo sobre el *obrero.* Establece de esta forma las bases para deducir que las

causas de este desastre se encuentran en la forma histórica determinada en que se concreta la revolución industrial en su transitoria fase burguesa. Y, ampliando algo más el razonamiento, que el comunismo abolirá no sólo las relaciones de propiedad burguesa, sino también la misma división del trabajo, incluyendo la antítesis entre trabajo intelectual y físico. Dado que Marx se pronunció en este sentido treinta años más tarde, en la *Crítica al programa de Gotha* (1875), uno no puede desestimar la filosofía expuesta en los *Manuscritos* como obra del romanticismo juvenil. Pero aunque aceptemos que Marx nunca abandonó totalmente el enfoque humanista expuesto en los escritos de su primera época y, todavía más, que posteriormente lo concretó en *El capital,* debemos enfrentarnos con el hecho de que en 1844 todavía Marx no se había alejado suficientemente, en la labor de desenmarañar la crítica del capitalismo, del hábito familiar de deplorar la atomización de la sociedad moderna, tema que compartía tanto con los clasicistas admiradores de la Antigüedad como con los románticos nostálgicos del Medievo. Los *Manuscritos* de París son importantes precisamente porque *no* son, en términos estrictos, una obra acabada de análisis social. Son filosóficos en la medida en que descubren los presupuestos implícitos con que Marx inició su tarea. Y, desde luego, son «utópicos» en la medida en que anticipan un lejano futuro y una total «transvaloración de los valores», si empleamos la terminología de una escuela filosófica muy distinta. Pero Marx, frente a Bakunin y a su progenie anarquista, no confiaba en la mera agitación. Era hegeliano en grado suficiente como para creer que la Historia tiene su propia lógica, y que esta lógica apuntaba oscuramente en la dirección del comunismo.

Hemos llegado a un punto en que, inevitablemente, tenemos que enfrentarnos con la dificultad de decidir qué aspectos de la filosofía de Hegel retuvo Marx en sus últimos años, cuando también había asimilado a Comte, Darwin y en general el clima positivista. Este problema no se plantea respecto de sus primeros escritos. Su punto de partida era Hegel, o Hegel y J. G. Fich-

te (1762-1814), que entonces gozaba de gran popularidad entre los jóvenes hegelianos debido a la importancia que concedía a la actividad guiada por un fin. Como Hegel, Marx concebía la libertad en términos concretos, como la superación de los obstáculos que entorpecen la consecución del destino histórico del hombre. Pero a diferencia de Hegel pensaba en la necesidad de superar la sociedad burguesa, sin mencionar al Estado prusiano, del que Hegel se había convertido en sus últimos años en el apologista oficial. Su punto de partida había sido la filosofía de la Ilustración, para luego volverse contra los liberales al considerar seriamente la promesa de la emancipación humana y contrastarla con la miserable realidad de la sociedad burguesa. Al hacerlo no estaba simplemente contrastando la realidad con un ideal humanista, como tantos otros radicales de su época, por ejemplo el filósofo materialista Ludwig Feuerbach (1804-1872). Estaba confirmando el mayor realismo de su propio enfoque. La sociedad burguesa había «alienado» al trabajador de los instrumentos de su trabajo, abriendo con ello un foso entre las clases, al mismo tiempo que aportaba los medios para trascender sus propias contradicciones. El proletariado industrial, reducido a la servidumbre por el funcionamiento de la economía, era el instrumento predestinado para la emancipación humana. La sociedad existente era una forma velada del gobierno de una clase, aunque lo negara su ideología oficial. Por tanto, una crítica radical de esta ideología era simultáneamente una condición previa para el cambio real. Ya que lo que mantenía en marcha al sistema era un mecanismo económico que subordinaba las necesidades elementales de los seres humanos —en concreto, las necesidades materiales de la clase explotada— a los intereses del capital. El conflicto de clases inherente a esta situación se reflejaría eventualmente en una revolución política por la que se superarían las limitaciones burguesas a la libertad y la igualdad. En principio, esta evolución atendería las necesidades de todos los hombres, pero sólo podría llevarla a cabo la clase trabajadora. Por lo tanto, era inútil apelar simplemente a la

Libertad y la Justicia, ya que cada clase interpretaba estos ideales en sus propios y específicos términos. De aquí también la inefectividad de los demócratas al viejo estilo roussoniano. Por ejemplo, Proudhon, portavoz más o menos consciente de los campesinos y artesanos, interpretaba la «justicia» en cuanto «intercambio de bienes equivalentes»; sin embargo, el intercambio de bienes equivalentes era imposible bajo el capitalismo, como Marx trató de demostrar en su polémica contra Proudhon. Lo que sí era posible y necesario era transferir los medios de producción a la colectividad. Aunque esto no significara más que un medio para un fin: «la sociedad sin clases».

Conviene también tener presente el hecho de que éste era un slogan *comunista* y no simplemente *socialista.* La idea de una comunidad igualitaria, sin propiedad privada, y por lo tanto sin distinciones de clase, es muy antigua, pero en su manifestación moderna había sido desarrollada por los seguidores de Babeuf y Buonarroti, es decir, por los comunistas franceses que hemos examinado anteriormente. Hemos visto también que se podía concebir la realización de este objetivo de dos formas diferentes: la utopía «icariana» de marginarse del mundo capitalista y el derrocamiento revolucionario de la sociedad existente por una dictadura de carácter transitorio. Tal y como lo concebían los herederos de Bakunin, y posteriormente los herederos de Lenin, la estructura política de una sociedad comunista diferiría de la democracia liberal burguesa en que no habría necesidad de un gobierno parlamentario, ni siquiera de una separación de poderes entre el ejecutivo y el legislativo. Todas estas instituciones serían reemplazadas por el autogobierno unitario y consensual del pueblo. Es decir, el pueblo en su totalidad sería legislador, administrador y juez. Este ideal anarquista estaba implícito en las primeras manifestaciones del «comunismo» francés, pero los verdaderos anarquistas desconfiaban de su viabilidad en gran escala: no sólo debería desaparecer el Estado, sino que también la sociedad debería descomponerse en pequeñas unidades autogobernadas. Los comunistas man-

tenían, en cambio, que la sociedad sin clases se organizaría a escala nacional y heredaría la industria moderna y todo lo que la acompañaba. Marx desarrolló este punto en el *Manifiesto Comunista*, y más escuetamente en su panfleto sobre la Comuna de París, *La guerra civil en Francia*. También lo apuntó en su *Crítica al programa de Gotha*, aunque por entonces (1875) reservaba el comunismo —a diferencia del socialismo— para un futuro lejano, tan lejano que virtualmente carecía de significado político para la primera generación de marxistas. De hecho, sus seguidores alemanes y franceses estaban interesados en el socialismo: la propiedad colectiva de los medios de producción e intercambio.

Desde luego la filosofía de la historia no es lo mismo que la teoría de la sociedad, y si bien es cierto que Marx tenía el propósito de analizar la lógica real del proceso histórico, uno puede legítimamente preguntarse hasta qué punto este legado filosófico le ayudó o entorpeció en su tarea. Se puede argumentar que, en cierto sentido, este legado era irrelevante: se trataba sólo de una estructura provisional a desmontar una vez construido el edificio, una teoría de la sociedad. Opinión que adoptarían los seguidores de Marx de tendencia más marcadamente positivista. Citemos a un eminente representante de esta escuela: «La ciencia materialista de Marx, al ser una investigación estrictamente empírica de formas históricas específicas de la sociedad, no necesitaba de un soporte filosófico» (Korsch, 169). Pero el mismo autor añade lo siguiente:

> En la medida en que el positivismo no podía actuar con libertad en el nuevo campo de las ciencias sociales, sino que permanecía atado a los conceptos y métodos específicos de las ciencias naturales, así el materialismo histórico de Marx no se había liberado totalmente del enunciado del método filosófico de Hegel, que en su época eclipsó a todo el pensamiento contemporáneo. El materialismo histórico no era una ciencia materialista de la sociedad que se hubiera desarrollado a partir de sus propias bases. Más bien era una teoría materialista que acababa de surgir de la filosofía idealista; por tanto, una teoría que todavía manifestaba en su contenido, en sus métodos y terminología las marcas de nacimiento de la vieja filosofía hegeliana de cuyo seno provenía. (Korsch, 231.)

Dado que el autor de estas líneas era todavía comunista cuando las escribió (1938), es significativo que sustancialmente repitiera lo que el archirrevisionista Eduard Bernstein (1850-1932) había sugerido cuarenta años antes, cuando por primera vez escandalizó a aquellos socialdemócratas alemanes seguidores de Engels, al poner en cuestión la validez de la filosofía de Hegel. Evidentemente, esta es una cuestión que rebasa los límites partidistas.

Existe todavía una dificultad mayor. Supongamos que estamos de acuerdo en tratar a Marx como un teórico que se ha emancipado, aunque tal vez nunca por entero, del enfoque hegeliano. Nos enfrentamos entonces con un problema de otro tipo: ¿hasta qué punto Marx, al criticar la filosofía liberal de su época, no retuvo algunos de sus elementos? Anteriormente hemos visto cómo el movimiento socialista se apropió de su teoría de la revolución burguesa y su crítica de la economía capitalista y las puso al servicio de la lucha de los trabajadores por su emancipación. En cuanto tal, el marxismo demostró ser tremendamente efectivo, mucho más que cualquier otra doctrina socialista rival. El problema está en saber hasta qué punto la teoría sirvió sus objetivos a largo plazo. El objetivo de Marx había sido formular una crítica socialista de la sociedad burguesa, y nadie puede negar que salió triunfante donde sus predecesores habían fracasado. Penetró hasta el corazón del sistema: la lógica de la economía de mercado. Con independencia de la opinión que se tenga de su teoría económica (trataremos de este tema a continuación), no hay dudas respecto a la agudeza de su comprensión del problema. Su crítica del liberalismo afectó al nervio central del Sistema: la reforma en que su filosofía había corrido un velo sobre el proceso que convertía la esencia de la vida humana (el trabajo) en riqueza material (capital). Hay un conocido párrafo en *El capital* en el que Marx añade una irónica glosa a la descripción entonces habitual de un orden social en el que supuestamente el interés personal sirve al bienestar general:

> La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo es, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, ya que cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, porque a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas, o bajo los auspicios de una providencia suprainteligente, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social. (Marx, *El capital,* I, pp. 137-138.)

Lo que Marx intenta decirnos con esto es que mientras la situación *parece* ser ésta para las personas afectadas, la realidad es totalmente distinta. El objeto de su análisis es levantar el velo ideológico. Tal y como lo expresó en el mismo contexto: «Ahora veremos no sólo cómo produce el capital, sino también cómo es producido éste. Por fin desentrañaremos el secreto de la obtención del beneficio.»

Pero también es importante ver que mientras que Marx reflejaba un orden social cuyo mecanismo económico «producía capital» extraído del trabajo humano, adoptaba el razonamiento de los economistas —sobre todo de Ricardo— al describir el proceso, y empleaba su propia lógica al definir los intereses de clase en términos económicos. Las clases habían surgido a partir de las relaciones de mercado. Lo que las diferenciaba de los «estados» de épocas anteriores era, precisamente, que se definían no en términos jurídicos, sino económicos. Sobre el papel, todos los individuos tenían los mismos derechos, una vez abolidos los antiguos privilegios de «posición». Sin embargo, de hecho, los propietarios constituían un nuevo estrato privilegiado, incluso en los países en que se habían otorgado los derechos parlamen-

tarios a los trabajadores (básicamente ésta era la situación en Inglaterra hacia 1867, cuando se publicó por primera vez *El capital* en el idioma original alemán). La pertenencia o no a una clase estaba en función de la propiedad, y la propiedad automáticamente confería poder político. El problema consistía en saber si esta situación sería permanente. Por la misma razón, uno puede preguntarse si la distinción entre «Estado» y «Sociedad» será siempre tan tajante como le parecía a Marx y a los liberales.

Veamos ahora qué implicaba esta distinción. Para los clásicos y para sus sucesores de la Edad Moderna, incluyendo a Maquiavelo, la diferencia entre el estado cívico y el poder político no constituía un problema teórico. ¿Cómo podía serlo si todos los ciudadanos participaban en los asuntos públicos? Los primeros pensadores modernos que diferenciaron la autoridad política —el Estado— de la Sociedad fueron Hobbes y Locke. Y no es coincidencia que ambos fueran ingleses, ya que Inglaterra estaba mucho más avanzada en el desarrollo burgués que los demás países europeos, y sólo era posible establecer una tajante división entre Estado y Sociedad una vez sustituida la típica amalgama feudal de «derechos» socioeconómicos y juridicopolíticos por los nuevos cambios institucionales que se habían formado paralelamente a la economía de mercado. La política, en este nuevo orden, se entendía como algo separado de la esfera de la vida social cotidiana, que se basaba en las relaciones de mercado, es decir, en las relaciones entre individuos propietarios. En el siglo XVIII los economistas e historiadores escoceses daban por sentado este estado de cosas, lo mismo que sus contemporáneos franceses, sobre todo los fisiócratas, de los que François Quesnay (1694-1774) es el más conocido. Estos escritores, ayudados por teóricos constitucionales como Montesquieu (1689-1755), construyeron el cuerpo doctrinario definido más tarde en términos despectivos como liberalismo de *laissez-faire,* aunque probablemente los fisiócratas son famosos por su peculiar teoría de que la agricultura es la única actividad económica verdaderamente produc-

tiva. (Conviene aclarar al respecto que tenían «in mente» al terrateniente capitalista, y no al campesino o al bracero.) Rousseau carecía de una adecuada teoría del Estado moderno, creando con ello dificultades a sus discípulos jacobinos, ya que éstos no podían comprender por qué los franceses del siglo XVIII no se comportaban como antiguos romanos. Una vez terminada la Revolución, Saint-Simon y Comte ofrecieron una explicación: la sociedad burguesa se había emancipado del Estado. A partir de entonces, los historiadores y sociólogos franceses y británicos establecieron una tajante distinción entre la esfera política y la social. Lo mismo hicieron los alemanes, aunque éstos tenían en mayor estima al Estado que los liberales franceses o ingleses. Incluso Hegel, en su *Filosofía del Derecho* (1821), hizo un último intento sin demasiado éxito de representar a la sociedad civil como un ámbito inferior. Reconocía su existencia, pero rechazaba su autonomía, y exigía que estuviera regulada de acuerdo con los objetivos superiores de la suprema autoridad política. Su doctrina, que se aproxima más a Hobbes que a Locke, se apoya en la idea de un antagonismo entre el individuo egoísta, los intereses de grupo —la sociedad civil— y las más elevadas exigencias de la comunidad —de la nación— tal y como se concretaban en el Estado. En este punto había sido precedido por Fitche, y encontraría un discípulo distinguido en Ferdinand Lassalle (1825-1864), del que basta con decir que difería de Marx principalmente en que se mantuvo como hegeliano ortodoxo. Por esta razón tuvo siempre admiradores entre los profesores y funcionarios alemanes, que no podían soportar a Marx. Para Lassalle, el socialismo representaba el interés de toda la comunidad porque situaba al bien común por encima de las exigencias egoístas de los individuos o del grupo. Con esto no queremos decir que Lassalle fuera un «nacionalsocialista» en el sentido peyorativo que este término adquiriría posteriormente. Era demasiado civilizado para ello, independientemente de que como judío no podía ser un buen paladín de un movimiento rabiosamente teutónico y racista. El hecho es que Marx

destacó entre los primeros socialistas alemanes —aunque no entre los franceses, que ya eran «materialistas» en el sentido que él daba a este término— simplemente porque *no* compartía la veneración idealista tradicional por el Estado. Incluso su primera ruptura real con el legado hegeliano tuvo lugar en 1842-1843, en forma de un ensayo crítico (no publicado) sobre la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en concreto sobre aquellos párrafos en que Hegel trataba de representar al Estado como una construcción ética superior a la sociedad civil (ver Avineri, 17 ss.).

Si el Estado no trascendía a la sociedad —como Hegel había mantenido siguiendo la tradición idealista alemana—, ¿qué hacía entonces? La habitual respuesta democrático-liberal a esta pregunta era bien simple: la política servía al bienestar de la ciudadanía. A lo que los socialistas en general, y Marx en concreto, objetaban que la sociedad no era un ente homogéneo. Tampoco era un simple agregado de individuos aislados, sino que estaba dividida en clases en conflicto que divergían sobre cuestiones fundamentales. Sobre esta base, el estado podía intentar mediar entre las clases, mediación cuyo fin fundamental sería salvaguardar los intereses —definidos como «orden»— de la clase gobernante, lo que a su vez significaba que no podría producirse un cambio político sustancial que implicara «desorden». Si los radicales liberales argüían que en la democracia no había «clase gobernante», porque todos los ciudadanos tenían los mismos derechos y más o menos las mismas oportunidades, la respuesta era que este estado de cosas presuponía una sociedad de ciudadanos libres e iguales, que fueran propietarios, y esto era justamente lo que el capitalismo moderno tendía a eliminar. La teoría de la democracia liberal ya no era aplicable a una situación en que el capital y el trabajo organizado se encontraban mutuamente enfrentados. ¿Pero qué ocurriría si la clase trabajadora adquiría poder político dentro del sistema? En el *Manifiesto Comunista* (1848), esta posibilidad se vislumbra remotamente en el horizonte. En este documento Marx opone «la dictadura del proletariado» a «la

dictadura burguesa». Para la época de la Primera Internacional (1864-1876) Marx y Engels habían modificado suficientemente su opinión como para aceptar la conquista del poder por vía democrática, y eventualmente ésta sería la perspectiva adoptada por la socialdemocracia marxista. Pero en la década de 1840, la nueva perspectiva «materialista» que Marx adopta no da pie más que a una única salida: si el Estado de algún modo reflejaba o expresaba la estructura de clases de la sociedad, entonces el Estado existente debía ser el guardián político de la sociedad burguesa, como de hecho lo era.

En lo que se refiere a la política del siglo XIX, el análisis marxista era realista, aunque no por ello debemos olvidar las limitaciones que encerraba. Considerado retrospectivamente, no hay duda de que en el *Manifesto* Marx atribuyó a épocas pasadas un determinado concepto del conflicto de clase que desde luego no era aplicable, y aunque corrigió este error en sus escritos posteriores, su interpretación posterior de carácter más elaborado era excesivamente sutil para sus seguidores. En consecuencia, éstos nunca comprendieron en profundidad que el fenómeno de las clases —al igual que la tajante distinción entre Estado y Sociedad— estaba estrechamente ligado a la economía de mercado y a su contrapartida social: la sociedad burguesa. La afirmación que encontramos en el *Manifiesto* de que «la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases» es excesivamente ambiciosa y Engels no contribuyó a aclarar la situación al introducir (en una nota a pie de página añadida en 1888) una excepción para las sociedades tribales primitivas. Ya que el problema de fondo que se debatía no era la existencia de la propiedad colectiva de la tierra entre los antiguos celtas o eslavos, sino que la cuestión consistía en definir el mecanismo del conflicto social en condiciones en que la «clase» ya no podía definirse en términos estrictamente económicos. Los marxistas posteriores llegarían a la conclusión de que el análisis de clases en términos económicos sólo era aplicable a la sociedad burguesa, pero para entonces ya se había malgastado una buena dosis

de energías. Por otra parte todavía fue necesario un período de tiempo adicional, además de la experiencia de la Revolución Rusa y del Movimiento Comunista, antes de que tomaran conciencia de que la forma específica del conflicto de clases descrita en el *Manifiesto* era un subproducto de la revolución burguesa. Una teoría jacobina-blanquista modelada a partir de la experiencia francesa podría adecuarse a los marxistas rusos o a algunos de ellos, pero no podía aportar un modelo para el movimiento obrero occidental, incluso a pesar de que este movimiento había heredado la tradición democrática asociada a la emancipación del «tercer estado».

Pero el enfoque de Marx tenía también un horizonte teórico más amplio. Al desechar la filosofía política de Hegel y adoptar la visión anglo-francesa de la sociedad como ente autónomo, adoptaba igualmente la conclusión de que la sociedad era en cierto sentido más «real» que el Estado. Esta creencia estaba implícita en su familiar distinción entre «la estructura económica» y «la superestructura política», concepto que no habría causado mucho daño si Engels no lo hubiera generalizado posteriormente en su peculiar versión de la doctrina, mal llamada «materialismo histórico». En la formulación que Marx hace de la misma en su Prefacio a la *Crítica de la economía política* (1859), la contraposición de «estructura» y «superestructura» tenía verdadero valor analítico como forma de expresarse sobre el proceso de evolución social. Para cuando Engels comienza a popularizar en su *Anti-Dühring* (1878) el pensamiento de Marx en beneficio del movimiento obrero alemán, se entendía por perspectiva «materialista» que «se deben buscar las causas últimas de todos los cambios sociales y de las revoluciones políticas... no en la *filosofía,* sino en la *economía* de cada época particular». Ahora bien, está claro que depende de cómo se interprete el término «últimas» en las «últimas causas». Pueden ser tan remotas que incluso sean invisibles. También pueden confundirse con aquellas relaciones que tienen lugar en el mercado. Pero Marx no se refería a ninguno de estos significados simples. Lo que tenía *in mente* era la relación de una

determinada expansión tecnológica (la revolución industrial) con una específica sociedad: la burguesa. Aparte de esto, simplemente daba por sentado —como Smith y Ricardo anteriormente— que la «sociedad» era, tanto lógica como históricamente, previa al «Estado». Esta pérdida de valor del ámbito político es uno de los aspectos de lo que posteriormente se conocería por «concepción materialista de la historia». Esta doctrina, tal y como fue esbozada por Marx y popularizada por sus seguidores, abocaba a cierta forma de determinismo tecnológico: las nuevas «fuerzas de producción» generaban en cierto modo nuevas «relaciones de producción» (que correspondían más o menos a lo que Comte llamaba «sociedad»), y sobre esta «base material» se elevaba la «superestructura» de las instituciones políticas y las ideas. Hay algunos errores patentes que se deben evitar al tratar de describir este proceso. En primer lugar, no es que la tecnología por sí sola causara la revolución social. Fue Napoleón, y no Marx, quien dijo «el cañón destruyó al feudalismo». Sin embargo, el cañón no hizo nada parecido. Simplemente aceleró la desaparición de la forma típicamente feudal de combate militar, que no es lo mismo. La misma carrera de Napoleón demostraría que la artillería era incapaz de alterar las relaciones de las fuerzas sociales, o de superar las desventajas de la geografía. (Cabe añadir que la artillería francesa era ya la mejor de Europa antes de que él la empleara para destruir los ejércitos enemigos, aunque no hay duda de que Napoleón hizo un uso de ella mucho más eficaz que sus contrincantes.) Esta forma de entusiasmo por la tecnología, tipificada por la frase de Napoleón sobre el cañón, se convertiría en artículo de fe en la Escuela Politécnica, donde sus oficiales recibían entrenamiento y donde, posteriormente, los saintsimonianos establecerían su primera plataforma. Sin embargo, esta formulación no es «marxista», y si en alguna ocasión Marx empleó un lenguaje similar, lo matizó posteriormente. En segundo lugar, esta forma de «determinismo económico» al que a veces se ha visto reducida la Teoría de la Historia de Marx, no hace justicia a su compleji-

dad. Y en tercer lugar, esta forma de determinismo no debe confundirse en ningún caso con la cuestión de la motivación económica. La idea de que los individuos y las clases han sido «motivados» uniformemente a lo largo de la historia por la esperanza de una ganancia económica era un artículo de fe entre los discípulos de Smith y Bentham. Y también era lo que Marx rechazaba más rotundamente de ellos. Lejos de considerar esta creencia como cierta, invariablemente la trató como ejemplo de lo que, con sus característicos malos modales, llamaba la «burricie burguesa». Si se tuviera esto en cuenta, se evitaría (y debería haberse evitado) un sinnúmero de palabras huecas sobre la «interpretación económica de la historia».

En cualquier caso, el liberalismo y el marxismo tienen más cosas en común de lo que se manifestaba en los años de su épica contienda. Contienda que comienza con gran encono hacia 1870 y que alcanza su punto álgido hacia 1930, cuando tanto el liberalismo como el marxismo clásico comenzaban a desintegrarse en el terreno político y en el teórico. Es suficiente decir, para nuestro fin inmediato, que Marx inició su crítica de la doctrina autoritaria de Hegel sobre el Estado antes de hacerse socialista. Y tras su evolución desde el liberalismo al socialismo —proceso iniciado tras su encuentro con los socialistas y comunistas franceses en París entre 1843 y 1845— desarrolló la crítica de la economía clásica, hecho por el que se haría famoso. Pero nunca elaboró una teoría consistente del Estado, aunque éste era uno de sus propósitos iniciales al escribir el borrador del esquema general de *El capital*. Estamos, por lo tanto, obligados a recoger el hecho de que el único gran pensador con que contó el movimiento socialista —ya que todos los demás están a mil leguas de él— no se propuso predecir la transición del orden social existente a un nuevo orden social. *El capital* no estaba destinado a ser un anteproyecto del socialismo. Este tema no preocupó a sus seguidores de la siguiente generación, pero ya entonces se haría sentir la ausencia de una teoría política adecuada.

6. La teoría económica de Marx

Creo que ha quedado suficientemente clara la imposibilidad de separar el Marx economista del Marx sociólogo e historiador. A pesar de ello, incluso los seguidores de Marx, para no mencionar a sus críticos, han tenido serias divergencias sobre la relación de su filosofía con su teoría económica. El asunto se complica aún más si tenemos en cuenta que algunos de sus escritos más importantes fueron publicados una vez agotadas las controversias de carácter más bien técnico sobre su doctrina económica. Desafortunadamente, el segundo y tercer volumen de *El capital* quedaron inacabados y tuvieron que ser revisados y publicados por Engels en 1885 y 1894, tras la muerte de Marx. También Karl Kautsky publicó en 1905-10, en tres volúmenes, bajo el título de *Teorías sobre la plusvalía,* un inmenso tratado sobre la historia de la teoría económica, preparado entre 1861 y 1863 (que posteriormente fue revisado y publicado de nuevo en la edición alemana oriental de las *Obras* de Marx). Y en 1939-41 el Instituto Marx-Engels de Moscú publicaría por primera vez el texto completo del

borrador de 1857-58 de *El capital:* obra de mil páginas titulada *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie.* En apariencia estos hechos sólo tienen interés para especialistas, pero en realidad conciernen a cualquier persona interesada en la teoría del socialismo, ya que el único lazo genuino entre la sociología y la economía de Marx se encuentra en los *Grundrisse,* obra cuya gradual divulgación ha obligado tanto a marxistas como no marxistas a revisar una serie de conceptos previamente aceptados sobre la concepción marxiana. La familiarización con los *Grundrisse* deja claro, por ejemplo, que la teoría económica y social de Marx en la década de 1840, incluido el *Manifiesto,* no tiene la misma autoridad que sus subsiguientes manifestaciones.

Dado que es totalmente imposible, en el breve espacio de que disponemos, hacer una exposición por muy breve que sea de la doctrina económica de Marx, nos limitaremos a esbozar su evolución intelectual, así como a señalar algunas observaciones generales sobre la importancia de su obra para la economía socialista actual. El estudiante que desee posterior clarificación sobre algunos aspectos técnicos podrá consultar las obras recogidas en la breve bibliografía anexa, que deberán satisfacer sus deseos de conocimiento, siempre que acepte que estamos considerando a Marx, no a sus seguidores, y que el objeto de este capítulo es exponer la lógica interna de su argumentación. Nuestro propósito se limita por lo tanto a clarificar: primero, lo que Marx dijo realmente, y segundo, en qué forma se relacionan sus trabajos sobre economía con su teoría de la sociedad.

Enunciada la cuestión en estos términos, parece, a primera vista, que tiene fácil solución. En cuanto economista, Marx heredó de sus predecesores, sobre todo de Ricardo, un determinado cuerpo doctrinario, lo sometió a un análisis sistemático y desarrolló una teoría propia que es tanto un análisis del capitalismo como una crítica de la «Economía política» clásica. Este es el enfoque convencional del tema. Y tal vez sea también el único aspecto de toda esta problemática en que se han puesto de acuerdo tanto los seguidores de Marx

como sus críticos. En sí mismo, este enfoque no es erróneo, aunque sí es deficiente en la medida en que no logra clarificar con precisión lo que diferencia a Marx de escritores como Proudhon, por un lado, y de los socialistas ricardianos por otro. Dentro de este grupo se encuentra el economista alemán Johann Karl Rodbertus (1805-75), que era un conservador en el terreno político (un terrateniente monárquico prusiano) y un socialista en materia económica, ya que elaboró una teoría de la explotación a partir de su lectura de Ricardo. Contradiciendo la leyenda lanzada por algunos académicos alemanes, Marx y Engels, al contrario que Lassalle, no se inspiraron en absoluto en Rodbertus.

Dado que la breve y azarosa carrera política de Lassalle está en gran parte determinada por su intento de carácter táctico de llegar a un acuerdo con Bismarck —tras haber creado y encabezado previamente un movimiento obrero socialista—, había miles de razones para que Lassalle partiera en sus teorías económicas de Rodbertus y no de Marx, y de hecho las observaciones de Lassalle en los años 1860, sobre lo que él llamaba la «ley de hierro» de los salarios, eran un eco de las teorías anteriormente expuestas por Rodbertus. Ambos mantenían que, bajo el capitalismo, los salarios reales no podían elevarse por encima del simple nivel de subsistencia; ambos coincidían en que se encontraban en Ricardo las bases de esta afirmación; y ambos exigían que el Estado tomara cartas en el asunto. Aquí se separaban sus caminos. Rodbertus puso sus esperanzas en la benevolencia de la burocracia gobernante y era escéptico sobre la campaña de Lassalle en favor del sufragio universal. Lassalle, un aventurero político con porvenir —y por añadidura un judío intelectual, y por tanto incapacitado para pertenecer a la casta gobernante prusiana, aunque tuviera relaciones personales con la aristocracia—, confiaba en que el movimiento obrero presionaría sobre el gobierno, y, por lo demás, pretendía mantenerlo alejado de los liberales. Al mismo tiempo, desconfiaba de la efectividad de los sindicatos o de las cooperativas de consumidores que seguían el modelo owenista. Su solución

a largo plazo, que parece basarse en los fracasados experimentos de Louis Blanc en 1848, era sorprendentemente simple: los trabajadores debían convertirse en sus propios empresarios, la industria debería reorganizarse sobre la base de las cooperativas de productores, cuya propiedad y control estaría en manos de los trabajadores. ¿Pero quién llevaría a cabo esta transformación? La respuesta de Lassalle testifica de la influencia que Fichte y Hegel tuvieron sobre él: ¡sería realizada por el Estado, no por un futuro régimen socialista, sino por el actual Estado prusiano! Sin embargo, esto sólo podría tener lugar si los trabajadores se apoderaban del control político del gobierno por medio del sufragio universal.

De esta forma, Lassalle establecía un posible lazo de conexión entre su economía socialista y el movimiento favorable a un sufragio electoral más amplio: dos temas totalmente distintos, unidos exclusivamente por su personalidad. Así, la rama del embrionario movimiento socialdemócrata que Lassalle encabezaba heredó este legado tras su repentina muerte en duelo en 1864. En cierto aspecto fundamental, el movimiento socialista alemán permaneció fiel al espíritu de Lassalle, incluso después de su superficial reconciliación con el marxismo, debida en alto grado a Engels y a sus dos distinguidos discípulos, Liebknecht y Bebel, en los años 1870 y 1880. Lassalle era, sin lugar a dudas, un patriota alemán, y de forma aún más marcada, un autoritario que confiaba en que el Estado transformaría la sociedad. Todo ello pertenecía a la mejor, o peor, tradición alemana, tradición que se remontaba al estado de opinión gestado en la llamada «guerra de liberación» contra Napoleón en 1813, y que ya entonces preconizaba la actitud patriótica que adoptaría la socialdemocracia alemana en 1914. Nadie familiarizado con esta tradición pudo tener la más mínima duda de cuál sería la reacción del movimiento ante el peligro de una nueva guerra, especialmente si tenemos en cuenta que los lassallianos ya habían publicado un comunicado patriótico con ocasión del conflicto germano-francés en 1870.

Este es el lugar para introducir algunos comentarios sobre el socialismo alemán y las primeras manifestaciones del movimiento obrero en este país. Al penetrar la revolución industrial en el continente, aproximadamente medio siglo después de su primera aparición nefasta en las Islas Británicas, y cuando el naciente movimiento obrero de Europa central comenzaba a buscar una dirección política, el pensamiento socialista se encontraba ya presente en esa zona. Consecuencia de ello fue la maduración relativamente rápida de un partido socialdemócrata, que tomó entonces la iniciativa de organizar a la clase obrera. Exagerando sólo un poco, podemos decir que los sindicatos en el continente, especialmente en Alemania, fueron creados por los partidos políticos, mientras que en Gran Bretaña el partido fue creado después de 1900 por los sindicatos. También podemos señalar que los sindicatos en Alemania se hicieron relativamente pronto socialistas —en parte debido a la eficaz campaña oratoria de Lassalle en 1862-64—, mientras que el sindicalismo británico se mantuvo fiel durante otra generación al liberalismo político. Tanto el movimiento británico como el alemán manifestaban una profunda hostilidad contra el funcionamiento de una incontrolada economía de mercado, y la determinación de afirmar los derechos de los trabajadores frente al poder del capital. Pero los sindicatos alemanes confiaban en el Estado, y los británicos, en la solidaridad colectiva. En el continente, el Estado autoritario era hostil a la democracia —en mayor medida que en Gran Bretaña—, pero estaba dispuesto a legislar medidas que suavizaran el efecto desastroso de la economía de mercado sobre el bienestar de los trabajadores. Esta actitud tuvo implicaciones a largo plazo sobre la perspectiva política del movimiento obrero alemán. El marxismo y el lassallismo articularon una forma rudimentaria de conciencia de clase, pero también enseñaron a los trabajadores a identificar el socialismo con la nueva legislación social arrancada al Estado.

Rodbertus y Lassalle dejaron una huella en la vida pública alemana, pero ninguno de los dos ejerció la más

mínima influencia en el extranjero. Sin embargo, Frederich Engels (1820-1895) sí la tuvo a partir de 1844, en cuanto compañero inseparable de Marx, desde el momento en que, a los veinticuatro años, estaba a punto de escribir su famosa diatriba contra el capitalismo británico y contra la Escuela de Manchester; su libro sobre las condiciones de vida de la clase obrera en Inglaterra (1845). Lo que unió inicialmente a estos dos jóvenes fue el breve ensayo con que Engels contribuyó en 1844 a la *Deutsch-Französische Jahrbücher,* ensayo que fue ligeramente revisado por Arnold Ruge y Marx. En este artículo, al que evidentemente Marx tenía en gran consideración, Engels expuso una crítica socialista del capitalismo británico en términos esencialmente moralistas, extraídos de Owen y Carlyle, cuya obra *Past and Present* (1843) había sido muy bien acogida por Engels, aun deplorando el romanticismo «tory» de su autor. La crítica más dura de Engels iba dirigida contra la economía de mercado, cuya lógica inhumana, tal como él la entendía, amenazaba con disolver los lazos de la vida familiar, de la solidaridad social y de la misma moral. La propiedad privada y la libre competencia, esos polos gemelos del liberalismo, habían comenzado a animar una enfebrecida batalla en la que los débiles acababan en el paredón. El capital y el trabajo, originalmente una y la misma cosa, se habían desgajado, dando así lugar a un antagonismo de clase que amenazaba con destruir la sociedad. Por añadidura, economistas como Malthus estaban propagando la inhumana doctrina de que no se debía animar a los pobres a reproducirse, dado que ya eran demasiados. Esta «infame y abominable doctrina» no era más que la consecuencia lógica del sistema elaborado por los economistas liberales. ¡La subordinación de la vida y la muerte a las exigencias del mercado, ésta era la realidad del capitalismo! La ley del sistema era la competencia desenfrenada. Por ello, debía ser sustituida por una organización racional de la producción si se quería evitar que la Humanidad sufriera una catástrofe.

Evidentemente, existe cierta relación entre la apari-

ción de este ensayo y los *Manuscritos* de París de 1844, de Marx; pero Marx, al tiempo que ampliaba las intuiciones más bien vagas de Engels sobre el carácter destructivo de la economía de mercado, introducía una nueva línea de razonamiento: lo malo de la sociedad burguesa no era tanto que relegara las consideraciones morales al último lugar, sustituyéndolas por un frío cálculo, sino el que convirtiera al trabajo en una mercancía, provocando así la alienación del productor de su misma esencia humana. Además, los primeros escritos económicos de Marx subrayaban la importancia de la competencia y el mercado para el funcionamiento del sistema. Igualmente el *Manifiesto Comunista* contiene un párrafo relativamente moralista sobre la ley omnipresente de la motivación económica que «no permite otra relación entre los hombres que el desnudo egoísmo». En la vertiente teórica, *La miseria de la filosofía* (1847), de Marx, destruyó las fantasías de Proudhon sobre el intercambio equitativo entre los productores individuales, mientras que una serie de conferencias pronunciadas en 1847, y publicadas posteriormente en 1849 bajo el título *Trabajo asalariado y capital*, afirmaría que la competencia tendía a mantener los salarios al nivel de subsistencia. Esta era, en aquella época, la doctrina socialista oficial confirmada por la propia experiencia. Pero Marx introdujo un interesante argumento dialéctico: los beneficios aumentan siempre que se reduce la participación del trabajo en el producto total, y, sin embargo, «la rápida expansión del capital es la condición más favorable para el trabajo asalariado». Esta observación anticiparía el sorprendente comentario expuesto en el prefacio a la primera edición alemana de *El capital* (1867): «No sólo sufrimos a causa del desarrollo de la producción capitalista, sino también a causa de las deficiencias de este mismo desarrollo.» Y, con una rápida consideración sobre su Alemania nativa, añadía: «Junto a las miserias modernas, nos oprimen toda una serie de miserias heredadas, fruto de la supervivencia de anticuadas formas de producción, con su inevitable séquito de anacronismos sociales y políticos. No sólo nos atormentan los vivos,

sino también los muertos.» Tal vez merezca la pena señalar que, una generación más tarde, Lenin diría lo mismo en una polémica con los populistas rusos: «La única cosa que para Rusia es peor que la explotación capitalista es el relativo retraso del desarrollo capitalista.» Este enfoque es plenamente coherente con Marx. A diferencia de la mayor parte de los escritores de su época, que nunca vieron más que un aspecto de cualquier tema, Marx comprendió que el capitalismo, a pesar de todos sus horrores, era una forma de acrecentar la riqueza latente en la sociedad: las fuerzas de producción. Lo que más detestaba de las aleluyas de los liberales era su injustificada alegría sobre el «progreso», así como su negativa a aceptar que todo el proceso tenía lugar a expensas del productor. La acumulación de capital sólo era posible porque el trabajo asalariado se había convertido en una mercancía sometida al mecanismo de oferta y demanda. De aquí se deducía que normalmente los salarios tenderían a reducirse al mínimo, aunque *no* se deducía que tuvieran que descender por debajo del nivel de subsistencia, convirtiendo así al trabajador en un pobre. Al contrario de lo que vulgarmente se piensa, la teoría de la «depauperación» o el empobrecimiento no aparece en los escritos de madurez de Marx como una necesidad absoluta, sino como una «tendencia», de lo que se deduce obviamente que también pueden existir tendencias opuestas que la contrarresten.

Lo que mantiene al capitalismo en marcha es el funcionamiento de una «ley» impersonal. El trabajador tiene que vender su trabajo, o más bien su fuerza de trabajo —Marx introdujo esta distinción en *El capital,* y Engels la incorporó en los textos revisados de los primeros escritos de Marx—, para poder vivir. No la vendería si el trabajo no se hubiera convertido en una mercancía. En *Trabajo asalariado y capital* Marx expone las consecuencias sociales de este estado de cosas en un lenguaje que recuerda a los *Manuscritos* de 1844. A propósito, este hecho rebate la idea de que para entonces Marx había abandonado su enfoque inicial en fa-

vor de una perspectiva de «clase». Este cambio jamás se produjo, a pesar de que a partir de 1846 gradualmente abandonaría el término «alienación» al ser desacreditado por sensiblero entre los llamados «verdaderos socialistas». La actitud de Marx en 1847-49 siguió siendo sustancialmente la misma que adoptó en *El capital:*

> [La fuerza de] trabajo es... una mercancía que su poseedor, el trabajador asalariado, vende al capital. ¿Por qué la vende? Para poder vivir. Pero el ejercicio del... trabajo es la misma actividad vital del trabajador, la manifestación de su propia vida. Y vende esta actividad vital a otra persona, para asegurarse los necesarios medios de subsistencia. De esta forma su actividad vital es para él únicamente un medio que le permite existir. Trabaja para poder vivir. Ni siquiera considera que el trabajo forme parte de su vida, más bien es un sacrificio de su vida. Es una mercancía que él entrega a otra persona.

El aspecto deshumanizador de esta transacción fue siempre una de las principales objeciones de Marx al capitalismo, aunque reconocía que el trabajo asalariado era «trabajo libre» en comparación con el realizado por los esclavos o siervos. Sin embargo, no creía que esto fuera razón suficiente para entusiasmarse con la institución de un mercado de trabajo en el que el obrero era «libre» para venderse, a riesgo de morir de hambre si no lo hacía. Desde luego, el capitalismo era «progresivo», pero se trataba de un progreso logrado al precio de convertir al ser humano que trabaja en un apéndice de su propio trabajo alienado. Este trabajo tenía la facultad singular de producir más valor material del que el trabajador necesitaba para mantenerse a sí mismo y a su familia, y esta plus-riqueza (o valor) iba a parar a manos del propietario de los medios de producción: el capitalista.

Tal vez sea éste el lugar apropiado para hacer una advertencia contra un error muy divulgado. El teórico que mantiene que el trabajo es, en última instancia, la única fuente de valor, no está necesariamente comprometido con la creencia más extremada de que se puede establecer el precio de todas las mercancías en términos de unidades de trabajo. Existen conocidas razones de

carácter práctico para no tratar de calcular el precio de las mercancías contabilizando las horas de trabajo: por ejemplo, la dificultad de medir distintos tipos de trabajo o distintos grados de especialización, sin mencionar el complejo problema que plantea la creciente importancia de la tecnología científica, una «fuerza de producción» claramente dependiente de la inversión de trabajo intelectual, incluyendo la educación. La tecnología suprime la distinción entre trabajo físico e intelectual. ¿Cómo se puede medir entonces el «valor» si este término significa algo más que la mera incorporación de trabajo físico?

Según una eminente economista socialista contemporánea, «nunca podrá existir una medida que contabilice la renta nacional y que tenga el mismo sentido para todo el mundo, y aún menos una unidad de medida que signifique lo mismo en distintas épocas o en el marco de distintos sistemas económicos» (Robinson, *Economic Philosophy,* 34). Los marxistas, que aceptan la teoría del valor, podrían aceptar esto y, a pesar de ello, seguir defendiendo que la teoría recoge de algún modo las diferencias entre las formaciones sociales capitalistas y precapitalistas. Sin embargo, su verdadero significado reside en que refleja algunas de las ordenaciones sociales características de la sociedad burguesa. En cambio, no es un instrumento muy útil para los economistas que tienen que enfrentarse con la tarea de calcular la renta nacional. Tampoco indica dónde se establece en concreto la línea de demarcación entre el trabajo productivo y el improductivo, distinción que Marx había heredado de Smith. En la práctica, este problema ha quedado resuelto estableciendo una diferenciación entre la producción de bienes materiales y la prestación de servicios no económicos, aunque socialmente importantes. Esto era un enfoque de carácter más bien práctico, dado que los bienes materiales se cuantifican más fácilmente que los servicios, aunque el tipo de unidad de medida que introduce no estaba creado para analizar los factores que intervienen en la formación de los precios. Tampoco satisface esta distinción a

aquellos teóricos contemporáneos interesados en establecer normas para medir el grado de cualificación, que convierte el trabajo físico en intelectual o viceversa. En época de Marx todavía se podía equiparar en gran medida el «trabajo» con el trabajo manual no cualificado.

Incluso en este planteamiento, la teoría del valor-trabajo expuesta en el volumen I de *El capital* no funciona como teoría de los precios. Pero Marx nunca pensó que lo hiciera (Henry Smith, 58, sig.). Su objetivo era explicar la distribución de la renta entre las clases sociales. Cuando Marx llegó a la teoría de la formación de los precios (en el último volumen de *El capital),* elaboró una teoría que tenía independencia lógica de sus proposiciones anteriores acerca del papel del trabajo en la creación de valor. La teoría del valor es una teoría de la explotación. Conviene señalar incidentalmente que Marx nunca defendió que el trabajo fuera la única fuente de riqueza material, como a veces se ha sugerido. Por el contrario, condenó esta idea popular como una tontería perniciosa (ver su *Crítica del programa de Gotha),* porque contribuía a hacer que la gente olvidara que la naturaleza era igualmente fuente de valores de uso (riqueza). Justamente porque el trabajador no poseía nada más que su fuerza de trabajo desnuda, al ser despojado de los instrumentos de producción quedaba de hecho en dependencia de los propietarios de los recursos *naturales* de riqueza. El concepto de «explotación» en su totalidad —en el sentido marxiano del término, y no en el sentido popular del mismo— se confirma o destruye con la tesis de que bajo el capitalismo el trabajador produce *necesariamente* un excedente para beneficio de aquellos que poseen o controlan los medios materiales de producción, incluyendo aquellos recursos que la naturaleza pone al alcance del hombre. «Explotación» significa exclusivamente esto y nada más que esto. No tiene nada que ver con el movimiento ascendente o descendente de los salarios, y no depende de las buenas o malas intenciones de nadie.

Por lo tanto, hasta 1850, Marx era un «socialista ricardiano» en lo que se refiere al análisis del capitalis-

mo. Y era «comunista» en cuanto preveía una sociedad en que la propiedad privada de los medios de producción sería abolida, y no simplemente controlada o regulada en interés de la armonía social, como pretendían los «socialistas». A partir de 1850, Marx elaboró en sus obras de madurez un análisis del capitalismo como un sistema de producción de mercancías destinado a desarrollar las «fuerzas de producción» hasta un determinado grado, a partir del cual declinaría, y expuso en detalle en *El capital* las razones de este necesario fracaso.

Queda ahora claro que entre 1850 y 1880, época en que Marx dejó virtualmente de trabajar en *El capital,* no solamente acumuló una montaña de apuntes no publicados, sino que también reconsideró algunos de sus conceptos iniciales. Ya hemos señalado una de estas revisiones. Mientras en sus escritos de la década de 1840 mantuvo la convención de considerar el «trabajo» como cualquier otra mercancía, en *El capital* explicó que lo que el trabajador vendía era más bien su «fuerza de trabajo», un atributo humano único que encerraba la capacidad de producir plusvalía sobre y por encima del valor consumido en el proceso de producción. Aquellos economistas clásicos que mantenían que el «trabajo» era remunerado según su «valor» habían sido incapaces de explicar el fenómeno del beneficio, mientras que sus críticos socialistas sólo lo podían explicar o bien señalando que el consumidor pagaba de más, o bien que el trabajador era en cierto modo engañado o insuficientemente retribuido. Lo que Marx señala en *El capital* es que, por el contrario, el trabajador obtiene el «valor» íntegro de su trabajo, es decir, el «valor» de lo que le cuesta a él y a su familia seguir viviendo. Lo que ocurre es simplemente que su *fuerza* (o *potencial)* de trabajo añade «plusvalía» al producto, plusvalía que acumula el propietario del capital. Evidentemente, esto no tiene nada que ver con la cantidad que recibe el trabajador o con que los salarios reales tiendan a elevarse o a descender. La cuestión que se debate es cuál es el origen del beneficio. Es obvio que el pro-

ducto del «trabajo» normalmente tiene mayor valor que los costes de reproducción del trabajador (su salario mínimo o salario de subsistencia), y Marx daba ya esto por sentado en sus primeros escritos. Pero sólo en *El capital* la «plusvalía» se convierte en la explicación del beneficio. Evidentemente, si uno piensa que el concepto de valor es, en sí mismo, erróneo —bien porque no se pueda medir el valor, bien porque se refiera a una relación social más que a una magnitud económica—, sin duda se trata de un problema a soslayar. Pero para Marx, que había heredado la noción de que el «trabajo» era la medida del «valor», no existía ningún impedimento lógico que invalidara el siguiente paso de su razonamiento: que la «plusvalía» era la fuente de los beneficios. En su época, la forma típica de trabajo (o de fuerza de trabajo) era el trabajo sin cualificar, por lo tanto más o menos uniforme y, por ello, mensurable. Las dificultades con que se enfrentaron sus seguidores cuando trataron de aplicar este concepto de «valor» a los precios de mercado no nos conciernen en este momento. Sin embargo, con la sabiduría que da el conocimiento de los hechos pasados, hoy nos es fácil decir que hubiera sido más acertado interpretar el concepto de «valor» como una categoría social referida a la relación entre personas, es decir, a los productores de mercancías. En vez de esto, tanto los sucesores de Marx como sus críticos se enmarañaron en el seudoproblema de relacionar los «valores» con los precios de mercado. Este problema era un legado de los clásicos. En última instancia, la idea de calcular los precios de las mercancías utilizando como unidad el tiempo de trabajo se remonta a Ricardo. Sus seguidores más inmediatos habían deducido del empleo que aquél hacía de las unidades de tiempo de trabajo para calcular los precios de las mercancías, la «ley» de que éstas normalmente se intercambiaban a un precio proporcional a su *valor* (en el sentido de tiempo de trabajo), y quedaron desconcertados cuando descubrieron que en realidad no ocurría así. Sin embargo, no pensaron en la «plusvalía»: este refinamiento es obra de Marx.

Veamos ahora cuáles son las implicaciones de la teoría de la plusvalía para la sociología del capitalismo como sistema de producción en la obra de Marx. Este análisis se concretó en los *Grundrisse* de 1857-58 y fue sólo brevemente expuesto en el texto publicado de *El capital*, razón por la que su importancia ha pasado frecuentemente desapercibida. Marx se enfrentaba con una división social del trabajo que, aunque todavía nebulosa para Adam Smith, ya estaba delimitada para Ricardo y Malthus: la producción se realizaba en circunstancias en que el único lazo que mantenía unidos a los productores era el valor de cambio que sus productos adquirían en mercados distantes. Además, existía el antagonismo entre el capital y el trabajo, manifestado en términos concretos en la expansión de un movimiento obrero cuyo objetivo último puede resumirse en una frase: recobrar el control de los medios de producción monopolizado en la actualidad por la clase capitalista. ¿Y cuál era la relación entre estos hechos? El valor de cambio tenía relación directa con la producción de mercancías para el mercado, mientras que la plusvalía se producía en el intercambio entre el capital y el trabajo. Superficialmente, parecía que el obrero entregaba su trabajo y recibía a cambio el salario. Pero, de hecho, el capitalista obtenía el control temporal sobre la única fuente de energía dotada de la facultad de crear riqueza material. Y es esto lo que Marx designaba como explotación. Consistía en un acuerdo social por el que la clase capitalista se apropiaba colectivamente de la capacidad creadora de la clase trabajadora, utilizándola luego para sus propios fines, de los que el más importante era la acumulación de capital. La satisfacción de las necesidades materiales era sólo incidental al sistema, ya que aunque debían producirse valores de uso para su venta, lo que realmente necesitaba el capitalista eran *valores de cambio*. El secreto de esta operación reside en el hecho de que el capitalista obtenía la fuente de este valor de cambio al participar en lo que parecía un intercambio equitativo con el trabajador. Este era legalmente libre y podía, si quería, retirar su tra-

bajo, especialmente después de haber aprendido a organizarse con este fin. Por lo tanto, en el intercambio entre ambas partes, el capital y el trabajo eran mutuamente dependientes y aparentemente estaban en igualdad de condiciones. Sin embargo, este intercambio equitativo daba lugar a la desigualdad social. Como Marx lo expresó en los *Grundrisse,* el trabajador se empobrecía necesariamente «porque la fuerza creadora de su trabajo se establecía en oposición a él como el poder del capital, como un poder ajeno... la separación del trabajo de la posesión del producto del mismo, el divorcio entre trabajo y riqueza, está ya enunciado en el mismo acto de intercambio».

El trabajo acumulado (capital) entra en intercambio con el trabajo presente. La relación entre capital y trabajo, aunque jurídicamente paritaria, de hecho favorece al capital, porque la ley concede al capitalista el derecho a disponer del aparato productivo de la sociedad, que a su vez es producto del trabajo pasado, apropiado por generaciones anteriores de propietarios de capital y heredado o comprado por nuevos propietarios. Vemos entonces que, por razones históricas, la cristalización del trabajo pasado se ha concretado en la propiedad privada de los medios de producción, controlados por una clase de empresarios privados, y en época posterior por sus sucesores los bancos y las grandes sociedades mercantiles. Estos propietarios constituyen una clase y se enfrentan colectivamente a los trabajadores, incluso aunque los individuos que la componen no tengan conciencia de esta circunstancia. Al actuar como lo hacen en una economía de mercado, están obligados a extraer beneficio de sus transacciones, y la fuente última de este beneficio es el trabajo presente, el trabajo de los individuos que están bajo su control.

Ahora bien, esta visión del proceso de producción capitalista no está influida por consideraciones de carácter práctico sobre el incremento o el descenso de la participación del trabajo en el producto total. Lo que Marx dice, en términos bien sencillos, es que bajo el capitalismo el trabajador participa en la construcción de un

mundo que no le pertenece. Este «mundo» abarca la totalidad de la «superestructura» legal y cultural de la civilización burguesa, controlada por la clase poseedora. Marx emplea el concepto de «superestructura» en el *Prefacio a la crítica de la economía política de 1859* (a su vez un extracto de los *Grundrisse*). A través de ella se enuncia el principio básico inherente a la «concepción materialista de la Historia». Mantiene Marx que, bajo determinadas condiciones, las relaciones de propiedad existentes (o «relaciones de producción») se corresponderán con las «fuerzas materiales de producción». Sin embargo, no se debe interpretar esto como una forma de determinismo tecnológico. Cuando Marx habla de «relaciones de producción» se refiere a los mecanismos sociales que mantienen a la economía en funcionamiento. El mecanismo consiste en la extracción de plusvalía de la fuerza de trabajo (para utilizar su terminología) y determina las relaciones de la clase dirigente con quienes están bajo su control. Las «relaciones de producción» burguesas, pilares del edificio legal, del gobierno, de la política y de la cultura, es decir, de la «superestructura», tienen un origen histórico y están, por lo tanto, sujetas a cambios. Pero ¿qué debemos entender por las «fuerzas materiales productivas de la sociedad»? Sin duda, estas «fuerzas productivas» comprenden la tecnología y la ciencia, pero es igualmente evidente que también comprenden la fuerza creadora de trabajo, conducida al grado máximo de efectividad por el modo capitalista de producción. Sobre esta cuestión, Marx no deja resquicio a la duda del lector. En los *Grundrisse* hay un párrafo sorprendente sobre cómo el capitalismo crea las precondiciones de su propia desaparición al desarrollar la productividad del trabajo:

Lo que desde el punto de vista del capital se presenta como plusvalía, desde la perspectiva del obrero se presenta como plustrabajo... por encima de su necesidad inmediata para el mantenimiento de su existencia. El gran significado histórico del capital consiste en *crear* este trabajo excedente, trabajo superfluo desde el punto de vista del puro valor de uso, de la mera subsistencia; su cometido histórico está cumplido, por un lado, cuando las necesidades están tan desarrolladas que el trabajo ex-

cedente que va más allá de lo necesario [de la subsistencia] se ha convertido en una necesidad general... por otro, cuando la disciplina estricta del capital, por la que han pasado las sucesivas generaciones, ha desarrollado la laboriosidad universal como posesión general de la nueva generación [*des neuen Geschlechts*]; finalmente, cuando el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo... ha alcanzado un nivel en el que la posesión y conservación de la riqueza social exigen un tiempo de trabajo decreciente y en el que la sociedad trabajadora adopta una actitud científica ante el proceso de su reproducción progresiva... en el que, por consiguiente, ha cesado de existir el tipo de trabajo que el hombre hace, en lugar de dejar que lo hagan las cosas en su beneficio.

Un párrafo como éste es bien expresivo sobre la evolución del pensamiento de Marx en el intervalo entre la redacción del *Manifiesto Comunista* y el borrador del primer volumen de *El capital.* En primer lugar, desaparece el utopismo romántico o anarquista sobre la insurrección súbita que da paso a una nueva sociedad. En otras palabras, para esas fechas Marx había asumido lo que algunos de sus seguidores nominales sólo comenzarían a entender un siglo más tarde: que la perspectiva política esbozada en el *Manifiesto Comunista* sólo era aplicable bajo condiciones relativamente primitivas. En segundo lugar, encontramos en este párrafo una fusión de los aspectos histórico, sociológico y económico de su pensamiento. En tercer lugar, la realización del socialismo se sitúa al final de un largo proceso en el curso del cual el capitalismo se convierte en *superfluo.* Y, por último, en ningún caso abandona Marx la filosofía humanista de los *Manuscritos* de 1844. Por el contrario, ésta se concreta en una perspectiva que es tanto analítica como normativa. Desde el punto de vista del Marx maduro, el capitalismo se manifiesta como un mecanismo históricamente condicionado para desarrollar las fuerzas productivas de la sociedad a un grado tal que la subordinación del trabajo al capital, de los seres vivientes a la materia muerta, sea innecesaria. Las generaciones venideras considerarán este mecanismo como una bárbara reliquia del pasado, al igual que los liberales de su época llegaron a considerar la esclavitud y la servidumbre.

Pero ¿por qué no puede el capitalismo —es decir, la propiedad privada de los medios de producción— prolongarse indefinidamente, haciendo uso de la tecnología científica, expandiendo constantemente la producción, mejorando las condiciones de trabajo, convirtiéndose de esta forma en un sistema invulnerable? Marx creía que el sistema tenía un carácter autodestructivo inherente, al haberse formado en condiciones en que «las fuerzas materiales productivas de la sociedad» sólo podían desarrollarse acumulando riqueza y pobreza en los dos polos extremos de la sociedad. Claramente subestimó el nivel que podían alcanzar los salarios reales bajo el capitalismo. (A propósito, lo mismo les ocurrió a los economistas liberales de su época.) Pero éste es estrictamente un problema de carácter empírico. Si se estima el «capital» en términos de unidades de trabajo o en términos de unidades salariales, es evidente que los salarios reales deben elevarse si el progreso técnico provoca a la vez un abaratamiento del salario en especies o una mayor productividad por hora de trabajo individual (siempre que la fuerza de trabajo no aumente a un ritmo mayor que la masa del producto social). En este sentido, no hay diferencia entre la economía capitalista y socialista, como se comprueba al comparar los respectivos desarrollos en Europa del Este y occidental a partir de 1945: en ambos lados de la división política, los salarios han mantenido normalmente el ritmo del progreso tecnológico, y en donde no ha ocurrido así se debe a una tasa insuficiente de crecimiento o, en otras palabras, a una tasa inadecuada de creación de capital, sea éste público o privado. Las autoridades públicas pueden utilizar su poder para mantener artificialmente baja la participación del trabajo en el creciente producto nacional. (Así se hizo con gran eficacia bajo el estalinismo y el fascismo, los dos sistemas rivales que tienen, en este terreno, la misma función económica.) Pero si existe un grado normal de libertad política, no se puede evitar que la clase obrera organizada obtenga una participación, más o menos constante o incluso creciente, en el producto de la sociedad.

Entonces, ¿por qué es todavía posible acudir al análisis de Marx para demostrar la superioridad económica del socialismo? Porque este análisis no depende de la teoría de la «miseria creciente» de las masas. El capitalismo lleva consigo la formación de un proletariado urbano durante el período de transición del sistema agrario al industrial, y cuando esto ocurre en condiciones de inestabilidad política, ofrece una oportunidad a sus adversarios: por esta razón los movimientos comunistas han tenido éxito, sobre todo, en países subdesarrollados que sufrían los dolores del parto del industrialismo. Pero el capitalismo maduro *no* supone la «miseria creciente» si las autoridades públicas son mínimamente competentes como para mantener el pleno empleo y el control sobre los períodos de expansión y crisis. Sin embargo, a lo que sí conduce es a un estado de cosas en que se hace evidente que la industria moderna funciona más eficazmente si no está sobrecargada con un cuerpo de parásitos: los descendientes de los primeros empresarios.

Habitualmente se asocia esta conclusión con el fabianismo, y más adelante veremos cómo los socialistas fabianos se encuentran, desde luego, entre los primeros en sugerir algo de este tipo. Pero también puede deducirse de la exposición de Marx en los *Grundrisse* y en *El capital*. En la primera obra expresaba su deseo de llegar a un estado de cosas en el que, como él dijo, «el trabajo ya no se manifiesta como un elemento integral del proceso productivo; más bien el hombre actúa como supervisor y controlador del mismo proceso». En *El capital* especifica las razones concretas por las que el modo de producción burgués encierra contradicciones internas y, en última instancia, crea los gérmenes de su propia autodestrucción: 1.°, las crisis cíclicas de sobreproducción, y 2.°, una concentración de la propiedad que conduce a una tal centralización de la producción que, en última instancia, deja de ser compatible con la institución legal de la propiedad privada. El segundo punto ya no es objeto de disputa. Ha sido tácitamente aceptado por economistas modernos, cuyos precursores

intelectuales estarían horrorizados por el uso que se ha dado a su legado. En cuanto a las crisis cíclicas, el debate entre los economistas liberales y socialistas queda fuera de lugar una vez que la revolución keynesiana de los años 1930 y 1940 destruyó la confianza en la economía de mercado autorregulada. Una vez admitido que las autoridades públicas podían asegurar el pleno empleo si fracasaban las inversiones de capital privado, los socialistas pudieron comenzar a citar indistintamente a Keynes y Marx.

El posterior desarrollo de la economía marxista se asocia principalmente con dos controversias: una sobre la naturaleza de las crisis capitalistas y otra sobre las causas económicas del imperialismo. El segundo de estos temas adquirió preponderancia en los textos socialistas a partir de 1900, y finalmente alcanzaría una audiencia masiva por medio del pensamiento de Lenin. Ni Marx ni Engels elaboraron una teoría del imperialismo. Karl Kautsky (1854-1938) únicamente estableció los rudimentos básicos de una teoría, y Rudolf Hilferding (1877-1941) se centró en el papel del capital financiero con exclusión de otros factores. Lo que Marx sí había definido era una teoría del proceso que conducía de la acumulación de capital a las crisis cíclicas, es decir, a convulsiones periódicas cuyo origen se encuentra en la naturaleza del proceso productivo. Esto se convertiría en tema central en los años 1930, cuando el capitalismo se manifestó exactamente como los marxistas más pesimistas habían siempre predicho. En vez de volver una vez más sobre este tema tan manido, consideremos brevemente la relación entre los presupuestos básicos de Marx y su exposición de cómo funciona, de hecho, el sistema en circunstancias normales.

Desde la perspectiva del economista, el capitalismo es simplemente una forma concreta de resolver un problema al que debe enfrentarse cualquier sociedad: la distribución de recursos entre las distintas ramas de la producción. En condiciones ideales —desde la perspectiva liberal—, el mercado distribuye los recursos sin que intervenga ninguna forma de planificación central

de la autoridad política (el Estado). En condiciones menos ideales, el Estado toma las decisiones básicas, y deja el resto a la iniciativa de los empresarios privados. En cualquiera de los dos casos, el sistema funciona gracias a la competencia entre unidades individuales, bien sean éstas empresas privadas o controladas por el Estado. La competencia maximiza el progreso técnico a la vez que elimina las unidades menos eficientes. La economía de mercado competitiva se expande normalmente porque encierra un principio dinámico: acumular capital y mejorar las técnicas de producción para poder competir con, o superar a los rivales. Dado que la productividad no está igualitariamente distribuida en la economía, algunas unidades destacarán más que otras (lo que también es cierto en la competencia entre las naciones, al menos siempre que no exista una autoridad mundial central). Aunque el progreso es desigual y puede alcanzar proporciones catastróficamente desiguales, el sistema en su conjunto es dinámico, al ser el desarrollo condición previa de su propia existencia. Todo esto nos es familiar; sin embargo, los fundadores de la «economía política» clásica necesitaron cierto tiempo para averiguar la lógica de esta situación. Lo que nos interesa es conocer la actitud que Marx adoptó respecto al tema. Y la respuesta (que ya no puede sorprender al lector) es que consideraba al sistema como inherentemente inestable y fundamentalmente contradictorio consigo mismo. Era inestable porque carecía de una planificación global. Era contradictorio consigo mismo porque iba corroyendo lentamente sus propias bases. La fuerza motriz inherente al capitalismo —la competencia— funcionaba únicamente si la economía estaba atomizada en unidades independientes, cada una de las cuales trataba de valorar su producción por encima de sus costos. El mecanismo para lograr este objetivo era la innovación tecnológica que elevaba la producción del trabajo, es decir, alteraba la «composición orgánica del capital» (la relación capital-trabajo) al sustituir el trabajo por maquinaria. Pero el funcionamiento de este mecanismo tendía a crear una tal concentración de capital que, en última instancia, el

motor competitivo dejaba de funcionar. Se producía este resultado paradójico porque cada capitalista trataba de evadir la lógica del sistema expandiendo su propia esfera de control. «La anarquía en la producción», inherente al sistema, era tolerable en las primeras etapas, pero llegaría a ser socialmente intolerable una vez que las unidades competitivas fueran lo suficientemente grandes como para permitir la planificación consciente. Marx escribió antes de la era de los *cartel*, los monopolios y otras formas de organización consciente, precursores del actual capitalismo de estado planificado a escala nacional. Pero estas nuevas formas no le habrían sorprendido, ya que concuerdan con su argumentación en los *Grundrisse* y en los últimos volúmenes de *El capital*. También concuerdan con su teoría del valor (aunque no dependen necesariamente de ella; sobre este punto incluso los economistas marxistas no han llegado todavía a un total acuerdo).

Marx sigue siendo importante en cuanto economista, porque era *más* que un economista. Este hecho había sido aceptado desde hace tiempo, aunque sólo en los últimos años se ha establecido con precisión la conexión existente entre su teoría sociológica y su teoría económica, a través de las tardías indagaciones en los innumerables manuscritos que precedieron a la única obra importante de teoría económica publicada en vida de Marx: el primer volumen de *El capital*. Pero incluso antes de que se conocieran estos borradores, la lógica de su argumentación fue apreciada por economistas que no simpatizaban con su método ni con sus fines. Concluiremos citando al mejor de todos ellos, Joseph Schumpeter, en su *Historia del análisis económico*, obra cuya envergadura sería en sí misma suficiente para empequeñecer los esfuerzos de hombres menos dotados, incluso aunque no fuera el producto de una inteligencia sin parangón entre los economistas modernos, por su amplitud de visión y profunda penetración:

> El análisis marxista es la única teoría económica genuinamente evolucionista producida por el período estudiado. Ni sus supuestos ni sus técnicas se sustraen a toda objeción seria, aunque ello

se debe, en parte, a que Marx no ha completado su obra. Pero la gran visión de una evolución inmanente del proceso económico, que funcionando de determinado modo, a través de la acumulación, destruye de alguna manera la economía y la sociedad del capitalismo competitivo y produce, de alguna manera, una situación social insostenible que dará de algún modo nacimiento a otro tipo de organización social, sigue en pie cuando ya la crítica más enérgica ha destruido todo lo que podía destruir. Este hecho, exclusivamente este hecho, es lo que constituye la grandeza de Marx como analista económico. (Schumpeter, *Historia del análisis económico,* págs. 498-499, Ed. Ariel, Barcelona, 1971.)

7. El socialismo ruso: 1840-1880

1. Del paneslavismo al anarquismo

Un estudio histórico que siguiera el orden cronológico estricto pasaría a estas alturas a hablar de la Primera Internacional o, llamémosla por su nombre, la Asociación Internacional de Trabajadores, fundada, con la participación activa de Marx, en Londres en 1864, año en que también acaeció la muerte de Lassalle y en el que, pocos meses después, Proudhon desaparecería de escena. El subsiguiente conflicto entre Marx y Bakunin dentro de la Internacional, lógicamente nos introduce en la siguiente etapa: la escisión del socialismo y el anarquismo. Habitualmente así lo relatan los historiadores del movimiento obrero europeo. Después de todo, Bakunin era el sucesor de Proudhon, y el curioso ejército que comandaba estaba en su mayoría compuesto por franceses, belgas, italianos y españoles, aunque a partir de 1871 también Marx obtuvo el apoyo de una influyente fracción francesa: los blanquistas. Si uno queda satisfecho con describir los sucesos que tuvieron lu-

gar en Europa central y occidental, durante y después de los años 1870, el relato es bien simple: por un lado, la socialdemocracia; por otro, el anarquismo. La curiosa circunstancia de que uno de los dos campos rivales estuviera encabezado por un ruso queda fácilmente explicada con la previa participación de Bakunin en la insurrección de 1848.

Desgraciadamente, ninguno de estos hechos contribuye a clarificar el peculiar carácter del movimiento revolucionario ruso. Ni tampoco es de gran ayuda si uno pretende averiguar por qué, en los años 1880, algunos de los populistas rusos se convirtieron al marxismo, mientras que otros se hicieron liberales. Debía haber algo en la ideología del movimiento que permitía a sus líderes cerrar el círculo de esta manera. Tal vez, si nos remontamos a sus orígenes, podamos averiguar en qué consistía. Se aprecia entonces que, tanto antes como después de la muerte de Bakunin en 1876, existían tendencias rivales dentro del populismo, una de las cuales correspondía al movimiento anarquista de Europa occidental, mientras que la otra se entremezclaba con la corriente marxista. Asimismo se entiende cómo fue posible que un mismo hombre —N. G. Chernyshevsky— se convirtiera a la vez en santo patrón del populismo y en el maestro de la primera generación de marxistas rusos. Y, finalmente, se aprecia que estos marxistas, aunque se consideraran socialdemócratas ortodoxos, retenían algunos de los rasgos característicos de sus precursores. Sin embargo, por el momento, ignoraremos a Chernyshevsky y dedicaremos nuestra atención a la escuela rival, relacionada convencionalmente con Alexander Herzen y Mijail Bakunin. Este procedimiento queda justificado por razones biográficas, ya que ambos hombres fueron contemporáneos de Marx. Pero también tiene la ventaja de demostrar que lo que nos interesa en estos momentos está relacionado con la historia del socialismo. Nuestro tema se centra en la lógica interna del movimiento socialista ruso durante el período generacional que comienza con la desilusión general tras el fracaso de las sublevaciones de 1848 en Europa y

acaba con la crisis de los premarxistas en los años 1880: el radicalismo «agrario» de tipo populista.

Ahora bien, está claro que estamos utilizando en este contexto el término «socialismo» en un sentido muy lato. Hemos visto anteriormente, al tratar las corrientes revolucionarias en Europa occidental entre 1850 y 1870, que debemos distinguir entre «socialismo» propiamente dicho y «comunismo», término que significa en realidad una subdivisión dentro del movimiento francés. Hemos visto también que el *Manifiesto Comunista* sólo pudo ser bautizado con este nombre porque sus autores, cuando lo escribieron, estaban adheridos al ala «comunista» del movimiento occidental europeo, que a su vez sería definido posteriormente, en términos genéricos, «socialista» por historiadores a quienes ya no les interesaban estas disputas anteriores a 1848. A partir de 1871, y tras la escisión en la Primera Internacional, se plantea un problema similar sobre la distinción entre «socialismo» y «anarquismo» (o «socialismo libertario», como preferían llamarlo los anarquistas para distinguirlo de la rama «autoritaria» marxista). Para no herir susceptibilidades, también podríamos aplicar únicamente el término «socialismo» a quienes no siguieron a Bakunin; pero esta delimitación nos obligaría a pasar por alto el período anterior a la fundación de la Segunda Internacional en 1889, salvo en el caso de Alemania, donde se creó un partido socialdemócrata en los años 1870 bajo la dirección nominal de Marx. En un sentido más amplio, las poco controladas organizaciones que adoptaron el programa anarquista eran parte integrante del movimiento socialista general, aunque sólo fuera porque se apoyaban en Proudhon.

Con los populistas rusos entramos en un mundo diferente. Entre *sus* padres espirituales se encontraban los eslavófilos más liberales de los años 1840, y no siempre queda claro en qué sentido pueden ser considerados como «socialistas». Sin embargo, el problema se clarifica en parte al estudiar las creencias y las obras del hombre designado como el «Padre del socialismo ruso»: Alexander Herzen.

Alexander Herzen (1812-1870) era el hijo ilegítimo de un noble moscovita acomodado, y fue miembro, hasta su salida de Rusia en 1847, de un brillante círculo que agrupaba a los pro occidentalistas, a los liberales y a los líderes intelectuales de la oposición en Petersburgo y Moscú; Stankevitch, Turguénev, Granovsky, Belinsky, Ogaryov y Bakunin fueron los miembros más conocidos de este grupo. Su constitución tuvo lugar a raíz del enfrentamiento que separó a los modernistas radicales de los nacionalistas conservadores, aunque las dos facciones compartían algunas nociones acerca del pasado y futuro de Rusia que vagamente podemos definir como «eslavofilia». (Al decir esto se comete una injusticia con aquellos verdaderos «occidentalistas», entre los que se encuentra Pushkin, que pensaban acertadamente que la falta de libertad política en Rusia estaba relacionada con la ausencia de una genuina tradición feudal. Pero limitémonos a la biografía.) En su época de estudiante, Herzen, al igual que sus amigos, fue influido por Hegel y por la Izquierda Hegeliana, participó en pequeñas actividades de carácter conspirativo, dentro del marco del liberalismo aristocrático y del tiranicidio, pasó algunos años en un exilio relativamente confortable, no lejos de Moscú, y en 1847 pudo trasladar a su familia y gran parte de su copiosa fortuna a Europa occidental. Al contrario que Marx o Proudhon, Herzen no jugó un papel importante en 1848-49; ni siquiera tuvo una participación menor, como Bakunin, que pocos años antes había ido a Alemania y luego a París. Aunque residiera en Italia, Francia o Suiza, su actitud en estos turbulentos años fue la de un espectador crítico, papel que se ajustaba perfectamente a su tendencia contemplativa y a su estilo de gran señor. A partir de entonces, Herzen dedicó la mayor parte de su tiempo y de sus energías a problemas de carácter personal, ya que su mujer se enamoró de un poeta alemán de segunda fila, llamado Herwegh, desgracia que agudizó su rechazo previo de todo aquello que fuera alemán. En el año 1851 murieron su madre y su segundo hijo en una tempestad en el mar, y a este desas-

tre le sucede una desgracia todavía mayor: el colapso de su matrimonio y la muerte, poco tiempo después, de su infiel Natalia. Con todas estas desgracias personales, ocurridas en un momento crítico de la situación revolucionaria en toda Europa, Herzen se sumió en un estado de abatimiento del que realmente nunca se recobraría. Sin embargo, paradójicamente, la etapa más importante de su carrera literaria se desarrolla en este desafortunado período, ya que sólo una vez establecido en Londres, en 1852, encuentra los medios y la energía para lanzar aquellas publicaciones que le permitirían llegar a un público selecto en Rusia. Anteriormente había llamado la atención de los lectores franceses y alemanes con sus desilusionadas reflexiones sobre la historia europea reciente, y también participó en una controversia pública con el historiador francés Jules Michelet, quien le incitó a que diera a conocer al público su visión sobre el futuro ruso. Sin embargo, fue la creación de lo que él llamaba orgullosamente la Prensa Libre Rusa —que montó con la ayuda de una organización clandestina polaca— lo que le convertiría en una figura importante: era el primer escritor ruso que se dirigía a sus compatriotas en un lenguaje sin censurar. El hecho de que una de las primeras iniciativas de su imprenta privada fuera la publicación parcial de su famosa autobiografía, *My Past and Thoughts,* es sin duda comprensible en esas circunstancias, sobre todo si tenemos en cuenta que le ofreció la posibilidad de tratar temas de importancia general, además de escribir lo que su biógrafo ha considerado como una *apología pro vita sua.* (Malia, 314.)

Sin embargo, a nosotros nos interesa el Herzen precursor del socialismo utópico ruso más que el Herzen periodista y hombre de letras. *My Past and Thoughts* es una obra literaria clásica de importancia menor, aunque el lector deseoso de informarse sobre la filiación política y filosófica del autor debe prepararse para enfrentarse, además de con los estudios críticos del profesor Carr y del profesor Malia, con los 30 volúmenes de sus *Obras completas* en el idioma original, publica-

dos gradualmente por la Academia de Ciencias Soviética. Incluso si el lector se limita a adentrarse en la lectura de la selección de sus *Obras* en inglés, publicada en un único volumen en Moscú en 1956, descubrirá que Herzen plantea problemas complejos no sólo para los leninistas de hoy día, sino también para los liberales occidentales. Tal vez no sea muy osado clasificar a Herzen como un demócrata, aunque este término siempre ha tenido una especial connotación en suelo ruso. Difícilmente puede considerarse una coincidencia el hecho de que los editores soviéticos de la selección de 1956 consideraron factible presentar el libro con un elogioso artículo escrito por Lenin en 1912 en el centenario del nacimiento de Herzen. Es cierto que en 1912 el bolchevismo no era más que una facción dentro del movimiento socialdemócrata ruso, y que Lenin estaba tratando entonces de reivindicar a Herzen para la causa democrática, aunque deploraba su incapacidad para comprender a Marx. Pero se debe tener presente que hacia 1869 Herzen había dado pruebas suficientes de estar cansado no sólo del liberalismo, sino también del anarquismo de Bakunin. Por ello, no debe excluirse la posibilidad de que, si hubiera vivido unos años más, habría acabado sus días como un socialdemócrata.

En cualquier caso, estamos en la obligación de informarnos acerca de lo que alejó inicialmente a Alexander Herzen de los aristócratas liberales entre los que se educó, y cuyas concepciones volterianas compartía antes de experimentar la doble atracción de la filosofía idealista alemana y del socialismo utópico francés. De nuevo este tema nos conduce al examen del radicalismo de la *inteliguentsia* rusa. Es muy posible que los lectores de la autobiografía de Herzen saquen la impresión de que tanto él como sus amigos, al ser «occidentalistas» y racionalistas, no tenían nada en común con sus oponentes conservadores, habitualmente designados como «eslavófilos» por el propio Herzen. Sin embargo, con esto estamos simplificando una compleja situación. Los conservadores veneraban la tradición despótica de Moscovia, tradición que era semiasiática y carecía de las

características específicas del feudalismo de Europa occidental: la libertad personal al menos entre la nobleza y ciertas limitaciones al poder del gobernante. Tanto los liberales como los radicales detestaban justamente esta ausencia de libertad personal. Por otro lado, los dos sectores de la controversia compartían ciertas actitudes: ante todo, una invencible repulsa hacia el régimen burocrático que Pedro el Grande y sus sucesores habían impuesto a la sociedad rusa. Igualmente, coincidían en su consideración de las comunidades rurales como los verdaderos cimientos de todo lo que era sano en la vida nacional. La diferencia entre unos y otros radicaba en que los conservadores estaban dispuestos a aceptar, con mínimas reservas, la esclavitud y la autocracia, mientras que los radicales soñaban con una revolución democrática en sentido jacobino. Finalmente, los dos partidos mantenían que el desarrollo futuro de Rusia forzosamente tendría que ser radicalmente distinto del de Europa occidental o Alemania. Pero ¿cómo sería éste? Naturalmente, los eslavófilos conservadores pensaban en la grandeza nacional, aunque también Herzen y sus amigos eran patriotas, incluso hasta el punto de compartir la visión tradicional de que Rusia podía reivindicar su dominio sobre Constantinopla.

¿Qué era entonces lo que les separaba? Herzen, en *My Past and Thoughts,* dio una especie de respuesta, que conviene citar. Tras discutir la tradición doctrinal eslavófila de que la edad de oro rusa se encuentra en el pasado remoto, antes de que Pedro el Grande impusiera al país sus reformas «germanas» y trasladara la capital de Moscú a la nueva ciudad artificial construida sobre el Báltico, se explica así sobre la comunidad rural y su colectivismo:

> Las principales instituciones de nuestra forma de vida son insuficientes. En la India ha existido durante siglos, y todavía existe hoy, una comuna rural muy similar a la nuestra, basada en el reparto de las tierras. Sin embargo, el pueblo de la India no ha llegado muy lejos con ella.
>
> Únicamente el fecundo pensamiento occidental, al que está unida toda su larga historia, es capaz de fertilizar las semillas que encierra la forma de vida patriarcal de los eslavos. Los gremios

y las comunas aldeanas, la participación en los beneficios y el reparto de las tierras, las asambleas de los *mir* y la agrupación de las aldeas en *volosts* autogobernados, son los pilares sobre los que se contruirá la mansión de nuestro futuro, la libre existencia comunal. Pero estos pilares son sólo piedras... y sin el pensamiento de Occidente nuestra futura catedral no se elevará por encima de sus cimientos. (II, 528.)

Esto no fue muy del agrado de los conservadores, para quienes «Occidente» era el enemigo, pero tampoco era lo que los liberales querían oír. Estos, si pertenecían al sector ilustrado de la aristocracia —la misma clase de Herzen—, soñaban con conquistar una «Constitución inglesa» de corte «whig». Tras ello se escondía un gran temor a que el hecho que diferenciara a Rusia de Europa fuera la ausencia de una genuina tradición feudal. Rusia había sido despótica, no feudal. Por ello, cuando fracasaron las reformas «germanas» de Pedro el Grande, la burocracia gobernante tomó a Prusia como modelo, y los «liberales conservadores» dentro de la burocracia pretendieron ser iguales, si no mejores, que los reformadores prusianos de 1807-19, que en cierto modo habían conseguido modernizar el país conservando al tiempo el poder autocrático del gobernante. Y es precisamente el hecho de que Hegel, a partir de 1820, se acomode al Estado prusiano, el que justifica que sus discípulos alemanes más conservadores contaran con un cierto número de seguidores en Moscú y que el propio hegelianismo llegase a ser considerado como respetable. Aún más, algunos de los rebeldes de los años 1840, entre ellos Belinsky y Bakunin, comenzaron su carrera intelectual como hegelianos de derechas y como defensores del *statu quo,* y mantuvieron esta postura hasta que se hizo moralmente insostenible. Para su tranquilidad, descubrieron entonces que también se podía interpretar a Hegel de forma radicalmente distinta, no sólo como el ateo y demócrata Ludwig Feuerbach, sino también como el místico filósofo polaco A. von Cieszkowski, que compaginaba el hegelianismo con el catolicismo romano y el socialismo utópico. Lo que en años venideros sería el credo de los pioneros populistas rusos se formó en este

caos intelectual de los años 1840, cuando un grupo de jóvenes en Petersburgo y Moscú se pasaron de la extrema derecha a la extrema izquierda de la escuela hegeliana. Otros se contentaron con algo más sencillo: con Bentham, Mill y, en general, el liberalismo inglés. Y ni que decir tiene que la burocracia mantuvo hasta el final su confianza en el modelo prusiano, en especial después que Bismarck les enseñó en los años 1860 cómo utilizar el nacionalismo en apoyo del Trono y del Altar. Herzen y sus amigos optaron por otra solución: tomar a la comuna rural como soporte de la futura regeneración social rusa. Se puede decir que así sintetizaban el entusiasmo eslavófilo por el pueblo, el *narod,* con las doctrinas socialistas que venían de Francia. A partir de aquí empezamos a comprender cómo y por qué algunos de estos populistas recurrieron una generación más tarde a Marx, tras haber descubierto que el autor de *El capital* había realizado la fusión de la lógica hegeliana con la voluntad revolucionaria de «transformar el mundo».

Pero en las décadas de 1840 y 1850 todo esto era una incógnita del futuro. Volviendo a Herzen, en su época el socialismo se identificaba con Francia, especialmente con Louis Blanc y/o Proudhon, y a partir de 1850 quedó claro que Francia no estaba dispuesta a llevar a cabo un nuevo esfuerzo revolucionario. Por otro lado, los alemanes eran sin lugar a dudas filisteos en política, a pesar de la profundidad de sus filósofos. Y en cuanto a los británicos, Herzen admiraba y envidiaba la libertad política que había conocido durante su estancia en Inglaterra, y el liberal *grand seigneur* que había en él encontró ciertas afinidades con la aristocracia «whig». Pero, en última instancia, coincidía con los eslavófilos en que no se podían implantar las instituciones occidentales en Rusia. Incluso en 1852, en el momento de mayor abatimiento de su vida personal y de la causa revolucionaria, hizo una declaración provocativa en un conocido panfleto (una especie de carta abierta a Michelet) frecuentemente citado con el título *El pueblo ruso y el socialismo:*

Rusia nunca será un país protestante.
Rusia nunca será un *juste-milieu.*

Rusia nunca hará una revolución con el fin de deshacerse del zar Nicolás para sustituirle por otros zares: los representantes parlamentarios, los jueces y los comisarios de policía. Tal vez pedimos demasiado y no obtendremos nada. Tal vez sea así; pero, sin embargo, no desesperamos. Antes de 1848, Rusia no podía y no debía participar en la liza de la revolución: tenía que aprender su propia lección. Ahora la sabe...

No debemos tener fe ciega en el futuro: cada semilla tiene derecho a germinar, y, sin embargo, no todas germinan. El futuro de Rusia no sólo depende de ella, está ligado al futuro de Europa. ¿Quién puede predecir la suerte del mundo eslavo si la reacción y el absolutismo arrasan finalmente la revolución en Europa?

Tal vez ésta sea derrotada.

Pero en este caso, también Europa será derrotada.

Y la Historia nos dejará de lado para seguir su curso en América. *(Selected Philosophical Works*, 497.)

Ahora bien, se puede aducir que esta forma de expresarse era frecuente entre los demócratas desilusionados tras el fracaso de 1848. De hecho, muchos de ellos pensaban que Europa *ya había* perecido, y actuaban de acuerdo con su lógica emigrando al Nuevo Mundo. Otros, entre los que se encontraban Marx y Engels, se refugiaron temporalmente en sus vidas privadas esperando que la rueda de la Historia girara de nuevo. Sin embargo, lo peculiar en Herzen es que, para él, «la suerte del mundo eslavo» estaba intrínsicamente inserta en las vicisitudes de lo que él llamaba «la revolución». En este sentido se le puede considerar —sin gran riesgo de cometer un error— como eslavófilo, aunque él habría rechazado este apelativo por estar el paneslavismo mal considerado entre los demócratas europeos, que todavía recordaban la intervención armada de Rusia en Hungría en 1849 y las bufonadas seudorrevolucionarias de las pequeñas nacionalidades eslavas —con la salvedad de los polacos— cuyas actuaciones en 1848-49 sólo beneficiaron, a fin de cuentas, a la monarquía de los Habsburgo. Desde luego, Herzen no era un paneslavista en el sentido popular del término, aunque Marx ocasionalmente sospechara que él y Bakunin no eran más que eso. Pero Herzen creía que la causa del socialismo estaba de algún modo ligada al desarrollo nacional de los pueblos eslavos, sobre todo del pueblo ruso. Basta con leer *El pueblo ruso y el socia-*

lismo para percatarse de que esta creencia se sustentaba en una obra de exégesis sociohistórica que él y Bakunin compartían con sus contrincantes conservadores. Evidentemente este credo tenía su vertiente patriótica: ahora les tocaba el turno a los eslavos. Incluso tenía ciertas resonancias de la Gran Rusia, aunque diluidas por la simpatía hacia Polonia: «No existe... futuro para el mundo eslavo fuera de Rusia. Sin Rusia no podrá desarrollarse, se destruirá en pedazos y será absorbido por elementos germanos..., pero en nuestra opinión no es éste su destino.» Pero también incluía la visión de una revolución democrática que, iniciada a partir de la comuna rural, desembocaría en el socialismo. A veces, Herzen parece sorprendentemente moderno, a pesar de que sus conocimientos de economía eran extremadamente exiguos y de que incluso su conocimiento del pueblo ruso procedía en su mayor parte de la lectura de lo que escribió un viajero alemán, el barón von Haxthansen. Consideremos el párrafo siguiente:

> La comuna ha salvado al pueblo ruso del barbarismo mongol y de la civilización imperial, de los terratenientes europeizados y de la burocracia alemana. El sistema comunal, aunque debilitado, salió airoso de la injerencia de las autoridades. Ha sobrevivido con éxito *para conocer la expansión del socialismo en Europa.* Circunstancia de inconmesurable importancia para Rusia...
>
> De lo anterior podéis apreciar cuán afortunado ha sido para Rusia que no pereciera la comuna rural, y que la propiedad privada no desmembrara la propiedad de la comuna. ¡Qué afortunado fue el pueblo al mantenerse al margen de todos los movimientos políticos y al margen de la civilización europea, que indudablemente habría erosionado la comuna y que, por otro lado, ha encontrado hoy en el socialismo la negación de sí misma! *(Ibid.,* 486, 489.)

Antes de apresurarnos a considerar al autor de estas líneas como el precursor de Lenin, como suelen considerarlo los historiadores soviéticos, es conveniente que consideremos la paradoja de que pocos años más tarde, después de la subida al trono del «liberal» Alejandro II en 1855, Herzen comenzó a manifestarse como un gran noble «whig», llegando al extremo de felicitar públicamente a Alejandro II por su proyecto de abolir la ser-

vidumbre, por el gran perjuicio económico que ésta suponía para los malhadados campesinos. Aunque es cierto que con el tiempo Herzen superaría su entusiasmo por el zar, es también verdad que en 1868 se puso, con gran honestidad, del lado de los insurgentes polacos, cuando éstos reclamaban su independencia de la dominación imperial rusa. (Tal vez la llegada de Bakunin a Londres en estas fechas infundió un nuevo rigor al entonces debilitado radicalismo de Herzen.) En cualquier caso, no se puede convertir a Herzen en un pro-bolchevique sólo sobre la base de unos pocos párrafos sobre las potencialidades socialistas de la comuna rural. Lenin no se hacía ilusiones a este respecto. En su artículo conmemorativo de 1912, acusa expresamente a Herzen de incapacidad para comprender la «naturaleza burguesa de la revolución rusa». ¡La emancipación de los campesinos en la forma propuesta por Herzen —señalaba Lenin en esta ocasión— habría simplemente desembocado en la más rápida expansión del capitalismo!

Las inconsistencias de Herzen nunca han preocupado demasiado a sus admiradores, ni perjudicado su notable reputación entre los liberales o entre los socialistas. Herzen, que era ante todo un hombre de letras, dotado por naturaleza con una fina sensibilidad artística, y una persona altamente emotiva, fue un instrumento a través del que se transmitieron las ideas de otros hombres, más que un pensador original en el verdadero sentido del término. Aunque se sentía orgulloso de su precoz inmersión en la filosofía alemana, no existen pruebas de que estuviera seriamente interesado en lo que podríamos llamar la difícil tarea de elaborar nuevas teorías. En este aspecto difería de los radicales de la generación siguiente, «la generación de los sesenta», que le desagradaban profundamente por sus modelos plebeyos; éstos, por su parte, consideraban a Herzen como un aristócrata diletante. El *héroe* de esta generación fue el demócrata radical Chernyshevsky, persona por la que Herzen no sentía el menor interés. Soslayando los aspectos personales de estas animosidades, no se puede eliminar de un plumazo la evidente relación entre la ausencia de un sistema teóri-

co en Herzen y su desdén hacia el pasado pero necesario esfuerzo de trabajo intelectual que inexorablemente precede a la elaboración de cualquier construcción teórica mayor. Sin duda la descripción de Herzen hecha por el profesor Carr pone el dedo en la llaga: «una distinguida figura menor, uno de los miembros del selecto grupo de escritores de diarios y memorias, cuyas obras siguieron siendo leídas mucho tiempo después de su época». La descripción de Carr también ayuda a entender la reputación de que Herzen gozó entre el público. Los críticos literarios y académicos prefieren habitualmente a autores de diarios que a los teóricos. Herzen tuvo pocos enemigos en vida, y a su muerte la traducción de sus memorias a los principales idiomas occidentales le ayudó a conquistar nuevos amigos. Al igual que Turguénev, Herzen era el tipo de ruso al que los occidentales podían comprender: un cultivado aristócrata cuyo corazón estaba bien situado, es decir, a la izquierda. Con Herzen uno se mueve sobre terreno seguro: representaba justamente aquello que la nobleza y la pequeña aristocracia rusa habría llegado a ser si Rusia no hubiera destruido sistemáticamente los débiles comienzos de un feudalismo genuino (y junto a ello, cualquier elemento de libertad personal, al menos entre los privilegiados).

Y, sin embargo, este juicio sobre Herzen no es plenamente justo. Su pensamiento tenía otra vertiente que difícilmente se manifiesta a los lectores perdidos en la compleja historia de sus vicisitudes personales y políticas. La romántica *mise en scène* cautiva siempre a un público que difícilmente podía estar menos interesado en el *narodnichestvo*. Sin embargo, la única razón para incluir a Alexander Herzen en una historia del socialismo se encuentra en el hecho de que tenía algo que decir que era importante para la orientación del movimiento socialista ruso: en concreto, llamó la atención de la *inteliguentsia* radical no aristocrática sobre la importancia de la comuna rural. Tal vez había que ser un excéntrico *grandseigneur* ruso para poder elucubrar sobre ideas tan peligrosas y mantener a la vez buenas relaciones personales con los aristócratas liberales que seguían poniendo

sus esperanzas en algo parecido a la constitución inglesa. Y había algo más: en sus *Cartas a un viejo camarada,* dirigidas a Bakunin en 1869, Herzen demostró cierta comprensión del movimiento obrero europeo, que entonces daba sus primeros pasos vacilantes. Finalizan las *Cartas* con un llamamiento a su viejo amigo para que considere con mayor seriedad el movimiento obrero. Tal vez esto parezca extraño, ya que Bakunin estaba entonces en plena actividad dentro de la Primera Internacional, mientras Herzen adoptó, como de costumbre, el papel de espectador filosófico. Pero el frenesí conspiratorio de Bakunin seguía la tradición de Mazzini —otro viejo conocido de ambos—, mientras que Herzen había quedado impresionado por el espíritu práctico y carente de retórica del movimiento obrero:

> Los Congresos de la Internacional de Trabajadores se están convirtiendo en sesiones en las que se debate un problema social tras otro; están adquiriendo progresivamente un carácter organizativo; sus miembros son técnicos y abogados. Sólo acuden a la huelga y permiten la interrupción del trabajo en caso de fuerza mayor, como un *pis aller,* como forma de probar su fuerza... los trabajadores, al constituir algo así como «un estado dentro del estado», que crea su propio sistema y sus propias normas sin capitalistas ni propietarios, constituirán el primer germen de la organización económica del futuro. (*Selected Philosophical Works,* 582.)

Aunque las opiniones de Herzen sobre este tema probablemente procedían de Proudhon, a quien Herzen admiraba y apreciaba, también coincidían con el pensamiento y la actividad de Marx en esta etapa, mientras eran incompatibles con la visión estremecedora de Bakunin de un levantamiento armado que aplastaría al Estado y la sociedad. Además, como el propio Herzen señaló en esta misma ocasión, «el concepto de 'progreso gradual' no me asusta, a pesar de su descrédito provocado por las vacilaciones y errores de diversos reformadores».

El hecho es que hacia 1869 Herzen había abandonado en parte su actitud altanera hacia la forma de vida occidental. No sólo había adquirido mayor conciencia de la

fuerza del conservadurismo rural («en toda Europa la población campesina se alzará como un solo hombre en defensa del viejo orden»), sino que también aceptó el derecho de estos ciudadanos manumitidos de Europa occidental a ser tomados en serio:

> Negar la propiedad privada, en cuanto tal, carece de sentido... el amor del campesino occidental hacia sus tierras es un sentimiento tan profundamente arraigado como el del campesino ruso hacia la propiedad comunal. No hay nada absurdo en ello. La propiedad, en concreto la propiedad de la tierra, ha significado para el hombre occidental su emancipación, su independencia, su dignidad. La propiedad fue un elemento de la mayor importancia política. Tal vez un día el campesino comprenda que la continua parcelación de su ya mermado terreno es perjudicial y llegue a ver su suerte unida a la libre economía del cultivo comunal de las tierras. Pero mientras tanto, ¿cómo va a renunciar, de súbito y de *motu propio,* al sueño que ha estado alimentando durante siglos, que ha sido su esperanza y su vida, y que en verdad le manumitió, adscribiendo la tierra al hombre, esa tierra a la que secularmente había estado adscrito? *(Ibid.,* 585-586.)

¿Qué actitud adoptó con relación a la idea preferida de Bakunin, la destrucción del Estado, como primer paso para la regeneración social? Herzen, sin renunciar a su viejo libertarismo, había llegado a la conclusión de que, después de todo, el estado podía ser un mal necesario: «Lassalle quería utilizar el poder del Estado para introducir su sistema social. ¿Por qué destruir el molino, pensaba él, cuando sus ruedas pueden también moler nuestra harina? Por esta misma razón no entiendo por qué uno ha de negarse a hacer buen uso de él» *(Ibid.,* 592). ¿Y qué opinaba sobre el empleo sistemático de la violencia?

> Dudo que la gente que prefiera la destrucción y la fuerza bruta a la evolución y los acuerdos amistosos sea verdaderamente seria... Una explosión de salvajismo incontrolado, provocado por la obstinación, no conducirá a nada... Junto con el capital amasado por el usurero se destruirán aquellos conocimientos transmitidos de generación en generación, de país en país, capital que lleva el sello distintivo y la originalidad de las distintas épocas, y que es en sí mismo un compendio de vida y una cristalización de la historia. Así, las incontroladas fuerzas destructoras aniquilarán, junto con las cercas, aquellas últimas piedras milenarias de poder humano a que ha llegado la humanidad... desde los comienzos de la civilización. *(Ibid.,* 594.)

Esta era la visión de Bakunin del día del juicio, en el que un rayo purificador aniquilaría no sólo la sociedad burguesa, sino la civilización urbana en su conjunto. Herzen llegó incluso a intuir los horrores que podrían desencadenarse sobre el atemorizado Universo si los radicales seguían jugando con la violencia: «el Cristianismo y el Islam ya han destruido bastante del mundo antiguo; la Revolución Francesa destrozó suficiente número de estatuas, pinturas y monumentos como para que nos permitamos jugar a iconoclastas». Sería injusto para los comuneros de París de 1871 si se dijera que su breve revolución, un año después de la muerte de Herzen, cumplió esta premonición, ya que la destrucción que asoló a París en los últimos días de la Comuna fue obra de hombres enloquecidos por la fría y calculadora brutalidad de las «fuerzas del orden». A pesar de esto, se puede decir que Herzen actuó guiado por un sano instinto al advertir a su viejo amigo que no jugara a la revolución. Sin embargo, esta advertencia cayó en oídos sordos, ya que si Alejandro Herzen representaba el lado civilizado del populismo, las fuerzas destructivas que apenas podía contener ese complejo movimiento encontraron su personificación en Bakunin.

Pasar de Herzen a Mijail Bakunin (1814-1876) es como entrar en otra zona del mismo universo mental. Los dos fueron contemporáneos y, durante cierto tiempo, miembros de un círculo literario de Moscú que a finales de la década de 1830 descubriría la literatura y filosofía alemana. Pero también Turguénev perteneció a este círculo, y nadie pensaría en él más que como un liberal muy moderado; o Mijail Katkov, que posteriormente sería ultrarreaccionario. Si estas influencias filosóficas y literarias no explican la peculiar perspectiva política de Bakunin en los años posteriores, tampoco la explica su origen social. En cuanto descendiente de la nobleza terrateniente, destinado a seguir una carrera militar por la que sentía escasa inclinación, simpatizaba por instinto con los decembristas, aquel elegante grupo de rebeldes aristócratas de uniforme que en diciembre de 1825 trataron en vano de promover una insurrección armada

contra el nuevo zar, intento que pagaron con sus vidas o con el exilio en Siberia. Por temperamento, Bakunin se encontraba, sin lugar a dudas, más cerca de los decembristas que los demás miembros del círculo de Moscú. Y en justicia podemos decir que fue a lo largo de su vida más un hombre de acción que un pensador. Sin embargo, es posible ser ambas cosas. Si lo comparamos con Saint-Amand Bazard —veterano de las campañas de Napoleón, cofundador de la Carbonería y portavoz prominente del pensamiento de Saint-Simon a la muerte del Maestro—, Bakunin no ofrece una imagen especialmente heroica, aunque nunca perdiera la oportunidad de abalanzarse sobre las barricadas más próximas, y a pesar de que, tras el fracaso de la revolución de 1849, permaneciera algunos años en las cárceles de Sajonia, Austria y Rusia. Pero esto no explica cómo y por qué fundó el movimiento anarquista. Después de todo, podía simplemente haber seguido fiel al modelo que ofrecía la Carbonería, como en cierto modo hizo, ya que las sociedades secretas que fundó en los años 1860, aunque teóricamente comprometidas con el anarquismo, en la práctica eran centralistas y dictatoriales. También podía haber encauzado toda su energía en favor de la causa eslava, de la que fue partidario desde un principio. Pero aunque mantuvo como uno de sus objetivos la unidad eslava, y especialmente la destrucción del imperio austríaco, no se conformaba con el paneslavismo. En 1861, tras huir espectacularmente de Siberia, comunicó a Herzen, en una carta enviada desde San Francisco, que seguía estando plenamente entregado a la causa de la «gloriosa Federación Eslava Libre»; pero hacia 1864, o aproximadamente por esas fechas, amplió su fines: la federación de pueblos englobaría a todo el mundo, aunque Rusia estaba destinada a jugar un papel privilegiado. Se puede decir que Bakunin fue el precursor de aquel aspecto del bolchevismo ingenuo de los años 1920, que veía a Rusia encabezando la Revolución Mundial. Pero en los años 1860 este tipo de retórica carecía de aliciente incluso para los polacos, y por supuesto para los europeos occidentales.

Para Bakunin, lo mismo que para Herzen y para los

hombres de la siguiente generación sobre los que influyeron ambos, Rusia tenía asignado un papel muy especial: el de dirigente de las naciones eslavas en la larga marcha hacia la autodeterminación y el socialismo. Pero ¿cómo sería esto posible si simultáneamente la autocracia rusa daba motivo a que los otros pueblos eslavos, sobre todo el polaco, consideraran con odio a los rusos? Sólo se podría cumplir esta misión si se destruía el zarismo y se demostraba al mundo que Rusia había purgado sus viejas culpas. Esta idea quedó clara y elocuentemente expuesta en una carta que enviaron conjuntamente Bakunin y Ogaryov, a finales de 1862, a un grupo de oficiales rusos en Polonia, que habían decidido unir su suerte a la de los insurgentes polacos:

> Comprendemos que no tenéis otra alternativa que uniros a la rebelión polaca, sea ésta como sea; os entregáis en expiación por los pecados del Imperio ruso [esta formulación en términos cristianos tiene lugar en la parte de la carta elaborada por Ogaryov]; además, permitir que Polonia sufra esta matanza, sin que el ejército ruso proteste de algún modo, daría a entender que los rusos están participando de forma sumisa, inmoral y humillante en la matanza de Petersburgo. En cualquier caso vuestra situación es trágica y desesperada. Creemos que no hay posibilidad de salir con éxito. Incluso si Varsovia fuera liberada por un mes, sólo significaría que habéis pagado la deuda al participar en el movimiento de *Independencia Nacional*. Pero Polonia no es digna de alzar la bandera socialista rusa de «Tierra y Libertad», y vosotros sois demasiado pocos.

A lo que Bakunin añadiría la típica coletilla:

> Debemos reconocer que en las actuales circunstancias que atraviesa Rusia y toda Europa existen pocas esperanzas de que esta rebelión salga triunfante... Pero, por otro lado, la situación de los polacos es tan insufrible que difícilmente podrán contenerse por mucho más tiempo... y cuando su paciencia llega al límite, nuestros desgraciados hermanos polacos se sublevan, vosotros os subleváis también, no contra ellos, sino con ellos. Os subleváis en nombre del honor ruso, en nombre del deber eslavo, en nombre del pueblo ruso, al grito de «Tierra y Libertad». Y aunque estéis condenados al fracaso, vuestra muerte servirá a la causa común. (Herzen, *My Past and Thoughts,* 1371-1373.)

El puñado de oficiales rusos miembros de la sociedad

secreta revolucionaria conocida entonces con el nombre de *Zemliá i Vólia* estaba sin duda condenado al fracaso, al igual que sus compañeros polacos. En el plazo de unos meses el levantamiento fue aplastado y sus dirigentes ahorcados por las autoridades zaristas, al tiempo que éstas otorgaban ciertas concesiones a los campesinos, con el fin de alejarlos de la nobleza que había encabezado la rebelión. La reacción de Bakunin fue proclamar que «sólo ha terminado el sangriento prólogo llamado *el heroico colapso de la democracia de los nobles*. Ahora corresponde el turno a los siervos polacos, a quienes el gobierno ruso nunca podrá doblegar o satisfacer». Los revolucionarios polacos supervivientes —todos ellos procedentes de la pequeña aristocracia rural, como el mismo Bakunin— finalmente comprenderán que «el futuro de Polonia, como el de todos los pueblos eslavos, depende de los campesinos, y que no hay más que una vía de salvación para todos: la telúrica revolución social *roja*» (Venturi, 127). Sin embargo, en la realidad, los campesinos fueron sobornados durante medio siglo con las tierras confiscadas a los nobles rebeldes, y el nacionalismo polaco siguió siendo, como antes, asunto exclusivo de la pequeña aristocracia y la *inteliguentsia.* La *jacquerie* en que Bakunin había puesto sus esperanzas jamás llegó a concretarse, al menos en Polonia, aunque se puede argüir que contribuyó en algo a la subsiguiente explosión en Rusia.

Lo que debe quedar claro con esto es que el «socialismo libertario» era un problema específico de Europa occidental. En Rusia, Bakunin sembró una cizaña de tipo radicalmente distinto. En los años 1860 y 70 ni siquiera se atisbaba el comienzo de un movimiento obrero, y los populistas más radicales oscilaban entre el terrorismo y la esperanza en un levantamiento campesino. En ambos casos era necesaria la presencia de una dirección clandestina, e hicieron lo posible por cubrir esta necesidad. Serguei Nechãev (1847-1882) y P. N. Tkachov (1844-1886), que hacia 1868 aproximadamente se erigieron en el núcleo de un pequeño grupo de estudiantes revolucionarios, se consideraban simpatizantes de Bakunin, aunque dista-

ban mucho de ser libertarios en el sentido occidental del término. Pretendían un levantamiento popular dirigido secretamente, a partir de las dos capitales, por un grupo autodesignado del tipo que posteriormente se llamaría de «revolucionarios profesionales», y cuyos miembros procederían de la *inteliguentsia*. Para llevar a cabo esta empresa obtuvieron la aprobación de Bakunin, con quien Nechåev había trabado amistad durante su estancia en Suiza en 1869, y de quien había obtenido ayuda para la elaboración del *Catecismo revolucionario*. Este curioso documento, dado a conocer en el juicio de los seguidores de Nechåev, definía al «revolucionario» como alguien que «desprecia la opinión pública» y que no tiene la más mínima conmiseración hacia el Estado y las gentes privilegiadas y educadas. Su único objetivo es una revolución «que destruya todas las raíces, ramas y secuelas existentes, que aniquile todas las tradiciones estatales, las clases y las jerarquías en Rusia». El párrafo 25 añade, como una ocurrencia del momento: «para llevar esto a cabo debemos estar cerca del pueblo..., debemos aliarnos con el valeroso mundo de los bandidos, que en Rusia son los únicos verdaderos revolucionarios», y el párrafo 26 añadía en tono amenazador: «el objeto de toda nuestra organización, de toda nuestra conspiración, nuestro único fin, consiste en esto: reagrupar al mundo de los bandoleros para convertirlo en una fuerza omnidestructiva e invencible». Aunque se ha tratado de atribuir estas frases a Nechåev, Bakunin colocó su propia glosa en el programa conjunto al escribir: «El bandolerismo es uno de los aspectos más honorables de la vida del pueblo en Rusia..., el bandolero es en Rusia el único y verdadero revolucionario..., la revolución popular nace de la confluencia de la revuelta de los bandoleros con la de los campesinos.» Sin embargo, la otra cara de la moneda nos ofrece una organización extremadamente secreta y clandestina. ¡Pero, eso sí, sin ninguna autoridad o estructura política preestablecida! «Sólo nacen nuevas formas de vida del más completo amorfismo» (Venturi, 365-369).

Esta era una manifestación específicamente rusa. Sin

embargo, ¿cómo fue posible entonces que Bakunin heredara el cetro de Proudhon, a la muerte de éste en 1865, que dejó huérfanos a sus seguidores franceses? Tal vez la respuesta se encuentre en que estaba temperamentalmente dotado para asumir este papel porque anteriormente ya había decidido, basado en presupuestos totalmente diferentes, que la sociedad burguesa occidental debía ser destruida. Lo que sus futuros seguidores en Francia, Italia y España entendían por su «libertarismo» era una filosofía, o *Weltanschauung*, que había elaborado entre 1836 y 1842 a partir de las lecturas de Fichte, Hegel y Feuerbach. Prácticamente prefigura lo que sería su futura carrera política en una carta enviada a su hermana en febrero de 1836, escrita poco después de haber leído a Fichte: «Mi único fin es ser un hombre, y destruiré todo aquello que se interponga en mi camino hacia este fin. Una calamidad azotará todas las instituciones creadas sobre la humillación de la Humanidad... Todo lo falso será destruido sin excepción y sin piedad, para que la verdad triunfe. ¡Y triunfará! » Es inútil pretender minimizar estas palabras como si fueran producto de un sarpullido romántico juvenil de carácter byroniano. Bakunin sabía lo que decía al hablar de la necesidad de «destruir» el viejo mundo. Y lo que es más, no permitió que Hegel le apartara de este fin, aunque durante los años en que fue miembro del círculo Stankevich pasó por la fase, habitual en esa época, de tratar de justificar la autocracia y la servidumbre rusas sobre la base de que eran «reales» y por tanto racionales. El descubrimiento de que había malinterpretado a Hegel se abatió sobre Bakunin al trasladarse a Berlín en 1840 y estudiar en serio la filosofía alemana. Y, como era de esperar, se pasó entonces de la extrema derecha a la extrema izquierda del espectro político. Su artículo publicado en 1842, con el seudónimo de Jules Elysard, en los *Deutsche Jahrbücher* de Arnold Ruger, tenía por título «La reacción en Alemania», y en su perorata final resumiría la filosofía de Bakunin para el resto de su vida: «Pongamos nuestra confianza en el espíritu eterno que destruye y aniquila sólo por ser la fuente creadora

insondable y eterna de la vida. El ansia de destrucción también es un ansia creadora» *.

Desde luego éste era un comienzo prometedor, aunque todavía le faltaba algo para llegar a ser políticamente relevante. Bakunin descubriría este algo al trasladarse de Alemania a París, en 1843-44 (vía Zurich, donde conoció al apóstol alemán del comunismo utópico primitivo, Wilhelm Weitling). Naturalmente, en París conoció a Marx y sus amigos, a George Sand y Pierre Lerroux, a Cabet y Lamennais y, sobre todo, a Proudhon. Con este último mantuvo una larga y profunda amistad, y a través de él, en discusiones de noches enteras apurando una taza de té tras otra, Bakunin llegó a adquirir cierta comprensión del naciente movimiento obrero. «Proudhon es el maestro de todos nosotros», declararía mucho tiempo después, aunque no es muy fácil encajar su anarcosindicalismo con el profundo respeto que Proudhon sentía hacia la familia y el artesano. En cualquier caso, los dos coincidían en que el Estado debía ser destruido. También compartían una confianza inamovible en la verdad de sus respectivas doctrinas. En 1848 Proudhon escribiría en su diario este pensamiento, por otro lado muy poco democrático: «El representante del pueblo soy yo, ya que yo solo estoy en lo cierto» (Woodcock, 98). Bakunin podía perfectamente haber dicho lo mismo, y en años posteriores desarrollaría esta seguridad que siempre acompaña a la convicción de tener una comprensión privilegiada de la realidad. Aunque esta petulancia era frecuente en esa época de construcción de sistemas, se puede alegar en defensa de Proudhon y Bakunin que ninguno de los dos —al contrario de su gran contemporáneo Comte— llegó a ser diagnosticado como demente, ni siquiera por un breve período de tiempo. Sus rarezas —que incluían la creencia en la existencia de una conspiración judía que abarcaba tanto a Marx y Heine como a los Rothschilds—

* A veces esta frase resulta mal interpretada expresamente al entenderla como «la necesidad de destruir»; pero Bakunin escribía en alemán, idioma que dominaba, y las palabras que utilizó fueron: «*Die lust der Zerstörung ist eine zugleich schaffende lust.*»

no eran inusitadas según los baremos de su época, ya que, después de todo, vivieron los años del romanticismo decadente. Las sociedades secretas pululaban por todos lados, e incluso Marx, durante un breve período, participó de alguna manera con los blanquistas en una empresa de este tipo, aunque la abandonaría rápidamente al quedar de manifiesto lo absurdo de sus objetivos. Y la desazón ante las fuerzas ocultas y las maquinaciones secretas no era privilegio exclusivo del «Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y la policía alemana», por citar sólo los pilares de la sociedad mencionados en el primer párrafo del *Manifiesto Comunista*. Proudhon tenía una fijación con los banqueros saintsimonianos que controlaban entre bastidores el gobierno de Napoleón III. Y Bakunin, en los años 1870, estaba plenamente convencido de que todos los problemas surgidos en la Primera Internacional tenían su origen en el séquito judío de Marx. (Podemos añadir que Wilhelm Liebknecht y otros socialdemócratas alemanes mantenían la creencia igualmente infundada de que Bakunin no era simplemente un paneslavista, sino también un agente del gobierno ruso.)

Pero más significativo aún que estas sospechas y animosidades mutuas —que ocuparon gran parte de la correspondencia privada e hicieron perder el tiempo y la energía de todo el mundo— es que Bakunin no sólo heredó la doctrina de Proudhon, o al menos todo lo que pudo asimilar de ella, sino también su hostilidad hacia Marx. Hostilidad cualificada por su reconocimiento reticente de que había que tomar en serio a Marx, con quien había tenido una reunión amistosa en Londres en 1864, antes de iniciar sus desavenencias. Esta actitud no fue compartida por Proudhon, que no leía alemán y que, en cualquier caso, había fallecido antes de que se publicara el primer volumen de *El capital*. Además, Proudhon estaba totalmente inmerso en los problemas franceses y era incapaz, como incluso Herzen llegaría a quejarse, de manifestar el más mínimo interés por cualquier cosa o persona que excediera los límites de su país de origen. Bakunin comprendió la importan-

cia de Marx, pero reaccionó con una mezcla de admiración, envidia y hostilidad, que no contribuyó en nada a disipar la desconfianza que Marx sentía hacia los revolucionarios rusos y que sólo abandonaría en sus últimos años, cuando los emigrantes rusos en Ginebra acudieron a él en busca de consejo. Así, el escenario quedaba listo para representar un conflicto épico que ha dado material a innumerables biógrafos. Su significado, una vez hecho y dicho todo, fue más de carácter histórico que intelectual. Proudhon fue un teórico, aunque autodidacta; en cambio, Bakunin era un propagandista, y su embrollado pensamiento nunca superó el nivel del agitador profesional con algunas ideas fijas y un montón de frases hechas. Incluso un historiador simpatizante del movimiento anarquista se ha visto en la obligación de señalar sus deficiencias a este respecto: «Aunque gastó mucha tinta, no acabó un solo libro que transmitiera sus ideas a la posteridad» (Woodcock, 135).

Sin embargo, Bakunin sí tenía un gran tema central: cualquier forma de autoridad era peligrosa. Por lo tanto, no se podía confiar en los movimientos radicales que eludían el tema del poder político. Temor por otra parte razonable, y desde luego plenamente compatible con la doctrina enunciada por Marx en 1864 en el discurso inaugural de la Internacional: la clase obrera debe llevar a cabo su propia emancipación. Pero la interpretación de Bakunin de este texto es muy distinta de la que dieron los socialdemócratas alemanes y los sindicalistas británicos, que constituían la mayoría «marxista» del Consejo General de la Internacional. Para Bakunin no era tanto cuestión de «conquistar el poder político», como decía el Discurso, sino de *destruirlo*. El Estado debía desaparecer total y súbitamente; en caso contrario, el movimiento volvería a caer en todas las viejas ilusiones de la democracia burguesa: la creencia en la soberanía popular, en la república e incluso en el más enterrado de todos los mitos, el sufragio universal, que Proudhon había denunciado incansablemente tras su desengaño en 1848 como una perniciosa invención jacobina. La única democracia aceptable para Bakunin era

el autogobierno de los productores, unido al «federalismo» en sentido proudhoniano, es decir, el desmembramiento del Estado nacional en regiones autónomas. Ni Proudhon ni Bakunin pudieron explicar, para satisfacción de sus críticos, cómo se federarían estas unidades autogobernadas sin que hubiera, al menos, un mínimo de administración central, dando con ello pie a que sus críticos extrajeran la conclusión de que los «libertarios» eran incapaces de comprender en qué consistía el proceso político.

Tal vez esta discusión parezca académica y no merecedora de las pasiones que despertó en su momento. Pero ya Proudhon había participado en las principales controversias de su época, por ejemplo denunciando el nacionalismo italiano, para indignación de Mazzini, Garibaldi y sus simpatizantes liberales extranjeros, incluso Herzen. Como era de esperar, Bakunin siguió el mismo camino, aunque elegiría un terreno más prometedor. Convirtió a la Hermandad Internacional, que fundó en Nápoles en 1865-66, en una organización tan dictatorial y clandestina como era posible, ya que el libertarismo de Bakunin estaba lejos de permitir que alguien le contradijera. La Hermandad estaba concebida según el modelo masónico, con complicados ritos, una estructura jerarquizada y un directorio autodesignado, compuesto por Bakunin y unos pocos asociados a quienes dejó participar en el secreto. Como era previsible, esta sociedad creó otra de carácter más público, la Alianza de la Democracia Socialista, para la que Bakunin pidió formalmente la admisión en la Internacional en una carta enviada a Marx, en la que se mezclaban halagos y afirmaciones poco sinceras de conversión a las ideas democráticas. Sin embargo, no engañó a Marx, y el Consejo General le respondió exigiendo que la Alianza se disolviera antes de que sus filiales fueran admitidas en la Internacional (Nicolaevsky, 286 ss.) De hecho, aunque no de forma visible, la Alianza continuó actuando clandestinamente, y después del Congreso de la Internacional en Ginebra en septiembre de 1872, cuando Marx, con la ayuda de los blanquistas y el apoyo de sus seguidores alemanes

y la mayor parte de los británicos, expulsó a Bakunin y a sus seguidores, la Alianza se convirtió en el núcleo del futuro movimiento anarquista en Francia, Bélgica, Italia, la Suiza francesa y la Península Ibérica. En resumen, en toda la Europa latina y católica, la fosa entre la socialdemocracia y el anarquismo, que data de esta época, era también una cuestión de carácter geográfico y cultural, aunque hubo pequeños grupos anarquistas en Austria y Alemania, y grupos más numerosos de tendencia socialista en los países latinos. Sólo en 1889, cuando socialistas franceses, alemanes, británicos, italianos, rusos y de otras nacionalidades se reunieron en París para fundar la Segunda Internacional, simbólicamente en el centenario de la Revolución Francesa, se llegaría a superar parcialmente esta peculiar división.

Al reconsiderar los aspectos esenciales de las teorías de Bakunin, partiendo del supuesto de que son algo más que la simple denuncia del Estado y sus obras, nos enfrentamos con el problema de que mientras Bakunin se consideraba, y era considerado, como el heredero de Proudhon, difería de su viejo maestro en que estaba dispuesto a dar cabida a cierto grado de colectivismo en la gerencia de la industria. Proudhon siguió hasta el final de su vida apegado al ideal del artesano privado que cooperaba con otros. En cambio, Bakunin, tal vez ayudado por el culto eslavófilo a la comuna rural, que compartía con Herzen, reconocía que la colectividad también tenía sus derechos. En consecuencia, su colectivismo difería del mutualismo de Proudhon en que tuvo en cuenta los objetivos de las organizaciones obreras, entonces en proceso de gestación en Francia y otros lugares, y cuyos dirigentes habían perdido confianza en la doctrina «mutualista» de Proudhon. Por esta razón antiguos proudhonianos, como el encuadernador y dirigente obrero de París Eugène Varlin, que tuvo un papel destacado durante la Comuna de París de 1871, consideraban factible unirse a la organización de Bakunin al tiempo que se adherían a la Internacional. A finales de 1869, el «mutualismo» —que de hecho significaba la pervivencia de la propiedad privada y el culto al cam-

pesino o artesano independiente— era, en lo que concierne a los Congresos de la Primera Internacional, virtualmente una postura derrotada, mientras el «colectivismo» había triunfado. Desde el punto de vista de Marx, se trataba de un progreso, aunque ahora tenía que enfrentarse a la facción de Bakunin, a la que se habían sumado los antiguos seguidores de Proudhon, y que había injertado un nuevo carácter a su pensamiento, al sustituir su anacrónico legado individualista por un «colectivismo antiautoritario». Sin embargo, estos cambios sólo estaban destinados a extenderse en Francia y en otros países de Europa occidental. En cuanto a su Rusia natal, donde todavía no existía movimiento obrero alguno, Bakunin confiaba, como siempre, en las sociedades secretas, las revueltas campesinas y el terrorismo individual, propagado este último por fanáticos como Necháev y por documentos como el *Catecismo revolucionario* (cuyo descubrimiento sirvió de tema de indignación moral a Dostoyevsky y a otros eslavófilos conservadores, sin mencionar a las autoridades zaristas que, evidentemente, sacaron el mayor partido del mismo).

El tema organizativo estaba relacionado —al menos en la mente de Bakunin— con otro motivo de queja contra Marx y sus seguidores: su entrega al objetivo de conquistar el poder político. Mantenía Bakunin que, en principio, estaban de acuerdo en los fines últimos:

> Los dos partidos tratan igualmente de crear un nuevo orden social basado exclusivamente en la organización del trabajo colectivo... basado en la igualdad de las condiciones económicas para todo el mundo y en la propiedad colectiva de los instrumentos de trabajo. Pero los comunistas creen ser capaces de lograrlo por medio del desarrollo y organización del poder político de las clases trabajadoras, y especialmente del proletariado urbano, con ayuda del radicalismo burgués; mientras que, por el contrario, los socialistas revolucionarios... creen que sólo lograrán este objetivo por el desarrollo y organización no del poder político, sino del poder social (y, por tanto, antipolítico) de las masas trabajadoras, tanto urbanas como rurales, así como de aquellos hombres de buena voluntad de las clases altas que... estén claramente dispuestos a ponerse de su lado... De esto se deducen dos métodos distintos... los comunistas piensan que deben organizarse... para conquistar el poder político... Los socialistas re-

volucionarios se organizan para destruir los Estados. (*The Paris Comune and the Idea of the State*, traducido de la edición francesa de 1899.)

La sabiduría residía en el *pueblo*, que para Bakunin quería decir «las masas trabajadoras urbanas y rurales», mientras que Marx y Engels, en 1871, sustentaban su estrategia política en el movimiento obrero organizado. No es que ignoraran el poder latente de las masas campesinas, sino que el populismo agrario en sus teorías de madurez aparecía como un elemento de la revolución *burguesa:* por muy radical que fuera en sus propósitos, un movimiento de este tipo sólo podía promover la democracia burguesa.

¿En qué consistía, entonces, el enfrentamiento con Marx, si no era cuestión de incompatibilidad personal o de las obsesiones conspirativas de Bakunin que, por otro lado, dieron ocasión para expulsarle a él y a sus seguidores de la Internacional? Tal vez la respuesta más simple se encuentre en el panfleto del que se ha extraído el párrafo anteriormente citado, una especie de réplica a la obra merecidamente más conocida de Marx: *La guerra civil en Francia* (1871). En esta ocasión Marx había adoptado virtualmente la parte sensata del legado proudhoniano, sobre todo al subrayar la necesidad de romper con el aparato burocrático del estado francés. Pero Bakunin no quedó satisfecho. Tras afirmar que «el socialismo revolucionario acaba de intentar una primera aparición brillante y práctica en la *Comuna de París*» (curiosa afirmación para ser hecha al día siguiente del desastre más sangriento que jamás sufrió la clase trabajadora francesa), prosiguió:

En oposición a la creencia del comunismo autoritario —en mi opinión totalmente errónea— de que se puede decretar y organizar una revolución social, bien sea a través de una dictadura, bien por medio de una asamblea constituyente surgida a partir de una revolución política, nuestros amigos los socialistas de París creían que aquélla podía llevarse a cabo y llegar a su pleno desarrollo sólo por medio de la acción espontánea y constante de las masas, los grupos y las asociaciones populares.

Nuestros amigos de París estaban mil veces en lo cierto. De hecho, ¿qué mente, por muy brillante que sea, o —si queremos

considerar una dictadura colectiva, incluso una que contara con varios cientos de individuos dotados de facultades superiores— qué mentes están lo suficientemente capacitadas... como para recoger la infinita multiplicidad y diversidad de intereses, aspiraciones, deseos y necesidades, cuya suma constituye la voluntad colectiva de un pueblo? ¿Dónde están esas mentes tan dotadas y tan abiertas como para inventar una organización social capaz de satisfacer a todo el mundo? Esta organización será sólo la cama de Procusto sobre la que estará forzada a descansar la infortunada sociedad, empujada por la violencia más o menos sancionada por el Estado. *(Ibid.)*

A lo que todo comunista, a partir de Lenin, suele contestar que sin organización centralizada no hay esperanza de victoria. En relación con Marx, este tema es totalmente irrelevante, ya que todo lo que él pedía era que hubiera un mínimo de dirección eficaz, en cuya ausencia incluso el movimiento espontáneo más fuerte está abocado al fracaso.

Pero, para Bakunin, los temas planteados por la Comuna de París, y por su disputa personal con Marx, y en general con los socialistas alemanes, estaban todavía en cierto modo relacionados con sus viejas ideas sobre el papel que Rusia desempeñaría en la revolución social. En uno de sus últimos escritos, *Statehood and Anarchy* (1873), que merece la pena leerse hoy día en razón de las notas críticas de Marx y de los extractos del original ruso, Bakunin expone el conocido argumento de que los eslavos están predestinados para encabezar una reorganización libertaria de la vida europea, siendo Italia y España algunos de los países maduros para la revolución agraria y el «federalismo» proudhoniano. El pueblo ruso «puede jactarse de su extraordinaria pobreza y también de su ejemplar esclavitud. Sus sufrimientos son innumerables, pero no los soporta con paciencia, sino con una profunda y apasionada desesperación que ya se ha manifestado repetidamente en la Historia en dos tremendas sacudidas: la rebelión de Stenka Razin y la rebelión de Pugachov». Bakunin, al contrario de Herzen, tenía esperanzas en la eclosión de otra «tremenda sacudida» que acabaría no sólo con la autocracia zarista, sino también con el imperio ruso, al tiempo que conduciría, o

serviría de preparación, para un enfrentamiento militar con Alemania. Sin embargo, en este sentido, el viejo paneslavista estaba repitiendo simplemente lo que casi todo el mundo pensaba en Europa después de que Bismarck unificara en 1871 a Alemania bajo la dirección prusiana.

Para Bakunin, los últimos años de su vida representaron un continuo declive. A partir de su frustrado intento de apoyo a la insurrección polaca de 1863, enviando legionarios polacos armados desde Suecia a Lituania a bordo de una fragata británica, alternaría una actividad de intrigas subterráneas en la Internacional con breves incursiones militares que terminaban invariablemente en un fiasco ridículo. Al contrario de Garibaldi, cuya campaña triunfante en Sicilia en 1860 estableció el modelo para este tipo de empresas, carecía de talento organizativo, aunque no le faltaba valor. Y frente a Mazzini, a cuyos seguidores italianos trató de captar para su organización, carecía de paciencia y no prestaba atención a los detalles. Las sociedades secretas, en cuyo nombre enviaba emisarios al extranjero, existían en su mayor parte sólo en su imaginación, o bien sólo habían sido creadas con la intención de engañar a las autoridades. Entre ellas la más conocida fue la inexistente Alianza Revolucionaria Mundial, en la que Nechàev fue solemnemente introducido como agente número 2.771 antes de ser reenviado a Rusia, donde se distinguió con el asesinato de un inofensivo estudiante. Todo esto se convierte en un cuento de terror, ocasionalmente aliviado por cómicas aventuras, como el breve intento de Bakunin de tomar el poder en Lyon, en septiembre de 1870, a raíz de la derrota militar francesa, empresa que duró exactamente veinticuatro horas. Hacia 1873 comenzaba a cansarse de estas actividades infructuosas y pensó en retirarse a una villa en Ticino, que había comprado con contribuciones monetarias de sus simpatizantes italianos, con quienes se las arregló para pelearse rápidamente, para que sirviera de escondite a los anarquistas perseguidos. Para salvar su conciencia (pues sus propios seguidores le habían acusado de emplear los fondos políticos para uso

personal), se trasladó en 1874 de Suiza a Bolonia, donde debía tener lugar un levantamiento anarquista, pero tuvo que escapar a toda prisa (disfrazado de cura y con una cesta de huevos) tras el fracaso de la típica conspiración de opereta preparada por sus discípulos italianos. Su muerte en Berna el 1 de julio de 1876, tras una prolongada enfermedad, acabó con un hombre cansado y entristecido en sus últimos años por el fracaso de sus esperanzas. Sólo unos pocos viejos amigos asistieron al funeral. Según todas las apariencias, el anarquismo estaba llegando a su fin, pero de hecho sólo estaba en sus comienzos como movimiento.

Si se quiere otorgar un sentido al legado de Bakunin, se debe tener presente que tuvo distintos significados para diferentes grupos de personas. En Rusia, Bakunin ayudó a promover un movimiento terrorista y elitista, compuesto en su casi totalidad por intelectuales *déclassés,* seguidores de teorías que, al menos en parte, provenían del eslavofilismo de sus años de estudiante. En Francia, Bélgica y la Suiza francesa, cuya Federación Jurasiana estaba encabezada por el joven maestro James Guillaume, y cuyos miembros eran relojeros pobres y artesanos de todo tipo, fue considerado como el heredero de Proudhon. En Italia atrajo a intelectuales radicales insatisfechos con el republicanismo anticuado de Mazzini, así como a los campesinos desposeídos que estaban buscando una alternativa. En España, sus emisarios cimentaron el camino para el posterior desarrollo de un movimiento anarcosindicalista que intentaría servir de puente entre el campo y la ciudad, entre el obrero y el campesino. En cierto modo, todos estos movimientos aparecieron bajo la bandera negra del anarquismo o el estandarte rojo y negro del sindicalismo, después de que este movimiento abriera brecha en Francia en los años 1890. Entró entonces en competencia con el socialismo marxista, o seudomarxista —universalmente comprometido por esas fechas con la bandera roja—, aunque, a su vez, los dos movimientos se superponían. En el caso del sindicalismo, sería imposible decir dónde comienza y dónde acaba la influencia del marxismo. También había

variantes de carácter geográfico. Es obvio que entre 1871 y 1881 los anarquistas italianos tenían virtualmente monopolizado lo que entonces se conocía vagamente como «socialismo», término que en realidad se refería a quienes simpatizaban con la Comuna de París. Y tampoco hay duda de que, a partir de 1881, los anarquistas perdieron el control sobre el movimiento obrero italiano, que entonces se haría «socialista» en un sentido radicalmente distinto, mucho más de acuerdo con lo que Marx y Engels entendían por este término. Pero esto, al igual que la procedencia napolitana de algunas ideas de Bakunin sobre la descentralización y el federalismo, es parte de la historia de las distintas ramas nacionales de los movimientos socialistas o anarquistas. En este contexto, la cuestión rebasa nuestros objetivos, al igual que tampoco podemos adentrarnos en la intrincada historia del anarquismo español (sin mencionar la cuestión de por qué el liberalismo español fue un completo fracaso).

Queda por tratar el aspecto filosófico, ya que naturalmente Bakunin tenía su propia filosofía. Como hegeliano que había sido, difícilmente podía permitirse el no teterla. ¿Pero cuál era ésta? Hemos visto que subrepticiamente introdujo ciertas nociones «comunistas» en su interpretación de la doctrina anticapitalista asociada al nombre de Proudhon, circunstancia propiciada por su conocimiento de *El capital*, que incluso en un determinado momento trató de traducir al ruso. Pero esto es más bien de carácter circunstancial, y no afectó a lo que él consideraba los fundamentos de su teoría. Estos fundamentos se agrupaban en torno a un tema que compartía con Proudhon: la rebelión contra la autoridad, contra cualquier autoridad, divina o terrestre. Para Bakunin, el anarquismo era una simple extensión del ateísmo. La creencia en una deidad no era únicamente absurda, sino degradante, ya que implicaba la subordinación a un déspota arbitrario y además inexistente. Hasta aquí nos movemos sobre terreno conocido, ya que antes Proudhon se había burlado de Dios y del Estado. Se trataba de una actitud frecuente en la época romántica, por muy chocante que fuera para Mazzini, un hereje del catoli-

cismo para quien *Dio* y el *Popolo* iban unidos, aunque rechazara a la Iglesia católica. Es improbable que exista alguna razón intrínseca por la que Bakunin estuviera incapacitado para adoptar la misma actitud de Mazzini —actitud que, a su vez y en cierto modo, procedía de Rousseau— de que aunque el cristianismo tradicional estuviera pereciendo, otro sistema de creencias ocuparía su lugar. Pero mientras Mazzini en sus años de formación había leído a Lamennais, Bakunin en esos mismos años se había familiarizado con Fichte. Y Fichte, junto con los hegelianos de izquierdas, le habían enseñado a considerar la idea de Dios como una abominación. De paso, esto nos enseña lo inútil que es tratar de arreglar estos problemas apelando a la psicología, ya que Bakunin podía, con toda tranquilidad, contraponer el Virtuoso Pueblo Ruso, o incluso la Madre Tierra, al Divino Autócrata y a su representante terrenal, el zar. Sin duda, el hecho de que Bakunin prefiriera el ateísmo a cualquier otra forma de dualismo cósmico se debe a su formación intelectual; y su actitud no se puede explicar a partir de la necesidad normal de destruir el yugo de una autoridad despótica. «Lo que mueve a Bakunin es la tiranía, y por tiranía entiende toda infracción de la libertad» (Gray, 354). Pero esto difícilmente explica la peculiar forma que asumió su rebelión, ni siquiera establece un punto de contacto entre su ateísmo y su anarquismo. Para entenderlo debemos retomar su credo de 1842: «El ansia de destrucción es un ansia creadora.»

En épocas anteriores, el propagador de semejantes sentimientos habría sido considerado miembro de la secta del Demonio, y no se puede negar que hay un primitivo culto a la antinomia en las palabras de Bakunin, como por ejemplo cuando afirma que la Iglesia y el Estado deben su existencia al mismo deseo tiránico de esclavizar a la mayoría para beneficio de unos pocos. En su panfleto *Dios y el Estado,* se explaya con cierta amplitud sobre este tema. De mayor importancia es el hecho de que Bakunin diera su total aprobación a manifestaciones «revolucionarias» tales como el incendio perpetrado por los comuneros en las Tullerías y en otros edi-

ficios públicos, en los últimos momentos de su lucha en mayo de 1871, cuando ya se había perdido toda esperanza de victoria y sólo quedaba la desesperación. Marx, apasionado en su defensa de la Comuna contra el gobierno de Versalles, acusó a los verdaderos responsables de la destrucción resultante: a un gobierno que había iniciado la guerra civil contra los defensores de París, y que ni siquiera les había dejado la esperanza de ser tratados como prisioneros, ya que aquéllos sabían que iban a ser asesinados impunemente. Sin embargo, Bakunin enfocó este asunto de forma diferente. Si los comuneros, en su furia y desesperación, habían acabado incendiando partes enteras de la ciudad, no había por qué lamentarse. Las llamas que éstos prendían iluminarían el futuro que él preveía para el «viejo mundo». Ya hemos visto lo que Herzen —que no vivió para presenciar este acontecimiento— pensaba de este tipo de razonamiento.

Y sin embargo, debemos decir en justicia que la pasión de Bakunin por la destrucción iba a la par con un carácter totalmente benevolente y una confianza inamovible en la bondad esencial del hombre. Después de todo, era un romántico. Al contrario de Nietzsche y su progenie, Bakunin no sentía odio ni desprecio hacia la masa de la humanidad. Su conversión de juventud a la filosofía de Feuerbach le permitió mantenerse fiel al credo humanista, tal y como él lo entendía: el hombre es el ser más grande para el hombre; por ello incumbe a aquellos que han comprendido esta verdad liberar al mundo de sus opresores. Pero mientras que sus contemporáneos —sobre todo Herzen y Belinsky— hablaban de trascender un orden social en que el hombre estaba superado por su propia obra, Bakunin no podía desprenderse de la necesidad de ser testigo de la destrucción material, no tan sólo del «estado» en cuanto ente abstracto, sino de las cosas e instituciones concretas: los edificios, las ciudades y el patrimonio de la civilización. Sin esta conflagración, ¿cómo podía transformarse la revolución en la gran experiencia liberadora que él ansiaba? Desde luego aceptaba que la sociedad estaba destinada a per-

durar, pero para que ésta pudiera ser libre y autogobernada, el Estado debía quedar reducido a cenizas. La comunidad social es esencialmente armoniosa, porque el hombre es esencialmente bueno. Es el Estado el que se interpone en el camino hacia la libertad, o más bien el Estado y la Iglesia conjuntamente. Ambos debían ser destruidos, no con el fin de reinstaurar el caos y la noche negra, sino para que la humanidad pudiera asentarse de una vez por todas en un mundo libre de opresión.

Tal vez Bakunin, con todo esto, no hacía más que verbalizar los confusos sentimientos del campesino ruso —o del peón italiano y español— sobre la civilización erigida a sus expensas. En estos países el anarquismo tenía porvenir, aunque incluso en la Rusia natal de Bakunin su continuación quedó, al menos en parte, en manos de hombres cuyas ideas habían sido conformadas por Tolstoy, y para quienes la libertad no era sinónimo de destrucción. El más importante de éstos, Peter Kropotkin (1842-1921), queda fuera de nuestro estudio, ya que pertenece a la historia posterior del anarquismo. Unicamente le citamos en este contexto con el fin de dejar claro que el anarquismo, como doctrina, no implica necesariamente la barbarie o el culto a la violencia por sí misma. No es que Kropotkin se acobardara ante el pensamiento de la Revolución, pero a su manera benévola confiaba en que cuando llegara el día de la gran sublevación acarrearía «el menor número de víctimas y el mínimo de amarguras» (Avrich, 27). Ni a Kropotkin ni a sus seguidores se les puede culpar de que Rusia resultara ser terreno baldío para el tipo de anarcocomunismo descentralizado en que habían puesto sus esperanzas.

Y hay algo más digno de mención: a pesar de todos los esfuerzos de Bakunin para movilizar al *Lumpenproletariat* de los barrios bajos rusos, e incluso al hampa, sólo tuvo un éxito real con los estudiantes y los emigrantes —estos últimos reunidos en su mayoría en Suiza, donde colaboraban con él en la publicación de revistas de corta vida—. El estudiante populista que «iba al pueblo» en 1874 había sido influido vagamente por

sus teorías, que también llegarían a algunos grupos clandestinos de obreros fabriles. «En cualquier caso, en vida de Bakunin no se llegó a fundar ninguna genuina organización bakuninista en suelo ruso» (Avrich, 37). Tal vez esto parezca extraño si tenemos en cuenta el amplio legado de sectarismo religioso, rebeliones campesinas y conspiraciones de la *inteliguentsia*. La explicación se encuentra quizá en la incapacidad de Bakunin de establecer una conexión convincente entre los dos polos extremos de su *Weltanschauung:* por un lado la libertad, por otro la conspiración. No podía existir ninguna sociedad secreta a no ser que estuviera dispuesta a someterse a un directorio autodesignado, investido con un poder de vida o muerte sobre sus propios seguidores. Pero cuando Nechåev y Tkachov expusieron la lógica de este enfoque, Bakunin retrocedió y dejó de tener contacto con ellos. Hasta el final, su mente siguió siendo un caos, y su principio organizativo se concretó normalmente en exigir lo imposible: una rebelión espontánea de amplitud nacional basada en las gentes de los «bajos fondos» y dirigida por una sociedad secreta que de alguna manera sería distinta al tipo de organización de la que eran partidarios consistentes «jacobinos» como Tkachov. Al final, sus seguidores siguieron sus propios caminos. Si eran partidarios, como Kropotkin, del credo libertario, abandonaban la actitud dictatorial —sin mencionar el antisemitismo de Bakunin, su paneslavismo o su infantil apego al bandidaje armado y el culto a la violencia y la destrucción que lo acompañaba. Aquellos que se aferraron al modelo conspiratorio, y que mantuvieron la confianza en el campesinado y en la comuna rural, más adelante resurgieron como fundadores del partido Socialista Revolucionario, en los primeros años del siglo XX. El legado personal de Bakunin sólo pervivió a nivel simbólico, por ejemplo, en el arrogante lema «el ansia de destrucción es un ansia creadora». Con este lema decidieron adornar hacia 1903 los seguidores de Kropotkin en Ginebra el encabezamiento de su periódico; y lo hicieron con el consentimiento de Kropotkin, descendiente del principesco clan que había gobernado

a Rusia antes de los Romanov, y él mismo paje del emperador antes de decidirse a renunciar a su noble cuna. El anarquismo ruso mantuvo hasta el final parte del sabor excéntrico que Bakunin le había dado, lo que tal vez explica la incapacidad de este movimiento para acoplarse al mundo moderno. Kropotkin, hombre de mayor capacidad intelectual que Bakunin y desde luego de carácter más amistoso, recogió la teoría roussoniana que subyacía en el fondo de tantas teorías populistas y anarquistas. El movimiento que encabezó estaba destinado a ser un fracaso político, pero se puede decir que dejó un monumento literario perdurable. Pues en este campo la dialéctica interna del populismo ruso se mantuvo gracias a Tolstoy y Gorky. El primero un noble arrepentido, el último un vagabundo que había surgido de aquellos bajos fondos removidos por el desasosiego espiritual de un siglo revolucionario.

Se puede objetar que este breve resumen no abarca en su conjunto el fenómeno de la cultura de la pequeña aristocracia rural rusa, cultura originalmente enraizada en el clasicismo de la Ilustración (como descubre todo lector de la magnífica poesía de Pushkin). Pero nuestro cometido no consiste en escribir una historia de la literatura o en valorar lo que se puede llamar la herencia perdurable de la pequeña aristocracia rural rusa, de esa trágica clase cuyo único momento dramático, el levantamiento decembrista de 1825, estaba condenado al fracaso al faltar un verdadero espíritu feudal que uniera a nobles y campesinos en una alianza común frente a la autocracia. Tal vez si Rusia hubiera contado con una tradición de este tipo, los soldados habrían seguido a los nobles uniformados que trataban de conquistar la libertad constitucional, y tal vez entonces el curso de la Historia habría tomado otros derroteros. Pero no era éste su sino. El liberalismo aristocrático murió en el patíbulo, y con él pereció la única posibilidad de acabar con el zarismo y la despótica tradición que acarreaba por cualquier otro medio que no fuera una revolución llevada a cabo por el campesinado explotado. Para que los siervos y los nobles hicieran causa camún, habría sido ne-

cesario que los terratenientes —o al menos parte de ellos— rechazaran el legado despótico de la vieja Moscovia. Pero sólo una minoría de la pequeña nobleza acudió al llamamiento en 1825, y fueron abandonados por los siervos uniformados que aún confiaban en el zar —hasta que llegó el día en que los campesinos estuvieron dispuestos a matar tanto al zar como a los oficiales y a los terratenientes—. Entonces, evidentemente, triunfaría la revolución, pero en circunstancias que implicaron la destrucción de la pequeña nobleza, a la vez que la caída de una autocracia que durante tanto tiempo había encarnado todos los defectos de la herencia semiasiática de la vieja Rusia.

2. Del populismo al marxismo

«En su imaginación veía ya ondear la bandera roja de 'Tierra y libertad' en los Urales y el Volga, en Ukrania y el Cáucaso, y también probablemente en el Palacio de Invierno y en la fortaleza de Pedro y Pablo», así escribía Herzen con cierto tono de exasperación, para describir la enfebrecida actividad de Bakunin en vísperas de la insurrección polaca de 1863, que estaba condenada al fracaso. La bandera roja de la insurrección campesina (desprovista de especiales atractivos para los nacionalistas polacos) ocupó desde luego un lugar importante en la mente de Bakunin, antes de lanzarse en su nueva carrera como inspirador del anarquismo de la «bandera negra» en los años 1870. Incluso entonces no abandonó su anterior concepción insurreccional, hecho que permitió a una facción, o fracción, del movimiento revolucionario ruso hacer la transición, en los años 1880, desde el populismo radical a algo que tal vez sea más adecuado llamar anarcocomunismo. En el fondo de todo esto persistía la creencia —enunciada públicamente por primera vez por Herzen en los años 1850— de que la comuna rural, la *obshchina,* podía convertirse, y un día se convertiría,

en el germen de una forma de colectivismo específicamente rusa. Debemos tener presente este aspecto de la herencia eslavófila al analizar las credenciales del grupo de radicales conocido convencionalmente como «los hombres de los sesenta». También ellos formaron parte de la corriente general del populismo ruso, pero mientras se mantuvieron en relaciones amistosas con Bakunin, dejaron de prestar atención a Herzen, al que rechazaban como constitucionalista liberal. Desdeñosos del idealismo filosófico, austeros en sus maneras y resueltos a actuar en defensa de sus creencias, estos «nihilistas», como los llamaban sus adversarios, representaban un nuevo tipo de radicales, y adoptaron como santo patrón a un materialista radical que dedicó toda su vida únicamente a la causa revolucionaria: N. G. Chernyshevsky.

A su manera, las autoridades no andaban descaminadas al pensar que algo había cambiado desde aquellos días idílicos en que Herzen, Bakunin y otros espíritus avanzados discutían sobre la filosofía hegeliana con sus adversarios eslavófilos en los salones de Moscú. En la década de 1840 Belinsky fue el único representante de ese nuevo tipo de radicales que alcanzaría preponderancia en los años 1860. Los desarraigados radicales de clase baja, incluido Belinsky, recibieron la influencia de la cultura de la pequeña aristocracia rural de épocas anteriores, circunstancia que confiere un sabor especial a sus escritos. En los años 1860 todavía quedaban algunos representantes de la vieja guardia —rebeldes aristócratas con cierto apoyo entre los oficiales del ejército desafectos al zar, y funcionarios que trataban de salvar algunos aspectos del legado decembrista—, pero progresivamente serían absorbidos por los *raznochintsy* («estudiantes») que salían de las nuevas escuelas y universidades. Estos últimos eran una especie de intelectuales *déclassés* de origen plebeyo para quienes «la revolución» era una forma de vida. Belinsky, Herzen y Bakunin —aunque insertos en la tradición de los conspiradores aristocráticos de 1825— los habían pertrechado con una filosofía. Nikolai Gavrilovich Chernyshevsky (1828-1889) les dio un sistema de creencias. Chernys-

hevsky carecía de originalidad como pensador y como escritor era mediocre hasta el tedio. Sin embargo, poseía un enfoque político radicalmente democrático. Y había algo más: su austeridad moral tenía un toque de grandeza que investía con un tono de autoridad profética incluso a sus afirmaciones más vulgares. Chernyshevsky era capaz de exponer incluso los temas más aburridos del materialismo científico a la manera de alguien que ha encontrado la verdad y está dispuesto a dar su vida por ella. Ni siquiera por un momento podemos imaginárnoslo actuando como Bakunin diez años antes, al ser encarcelado en la fortaleza de Pedro y Pablo, cuando trató de ganarse la gracia del zar encubriéndose bajo el papel de un verdadero patriota ruso. Chernyshevsky estaba por encima de estas cosas, y lo pagó. Como es habitual en estos casos, la bondad de su carácter, unido a la brutalidad con que las autoridades le trataron, provocó una reacción violenta entre las generaciones más jóvenes, que veneraban su memoria. El terrorista Ishutin, que bautizaría con el nombre de Infierno a su organización secreta en los años 1860, mantenía que «habían existido tres grandes hombres en la historia mundial: Jesucristo, el apóstol Pablo y Chernyshevsky». Es poco probable que a Chernyshevsky, entonces en el exilio siberiano, le agradara esta comparación, pero los profetas no son responsables de todas las palabras de sus seguidores. Probablemente tampoco se habría solidarizado con el «nihilismo» de aquellos intelectuales —entre los que se encontraba D. I. Písarev (1840-1868), antiguo discípulo suyo— que reaccionaron contra su arresto en 1862, bajo la falsa acusación de ser moralmente responsable del terrorismo, promoviendo una cierta forma de elitismo. Desde el punto de vista de las autoridades, el nihilismo intelectual y el terrorismo revolucionario eran bastante más peligrosos que las doctrinas humanistas expuestas en el periódico literario de San Petersburgo *Sovremennik* (El Contemporáneo) en el período en que Chernyshevsky estuvo al frente del mismo entre 1859 y 1862, y si hubieran tenido el más mínimo sentido común, le habrían dejado en paz. Pero la autocracia estaba condenada por

su propia imbecilidad aún más que por los intereses de clase de los terratenientes, a quienes se sentía obligada a proteger. Y, como era de esperar, su actitud le llevó al suicidio al encarcelar, enviar al exilio o empujar a la clandestinidad a los más capaces representantes de la *inteliguentsia*.

La razón por la que Chernyshevsky fue importante entre los *raznochintsy* radicó en que hablaba un nuevo lenguaje, lo que era en parte una cuestión de estilo o más bien de falta de estilo. Tal vez su origen provinciano —había nacido en Saratov, en el bajo Volga, y era hijo de un sacerdote ortodoxo— fuera la causa de que, a pesar de su notable erudición, nunca llegara a manifestar un verdadero interés por los temas de carácter estético. Indudablemente esto era un defecto para el director de lo que, después de todo, era un periódico literario; unido a ello, su humilde origen social provocaba expresiones de señorial desdén no sólo en Turguénev, sino también en Tolstoy, de quien por otro lado podía esperarse que simpatizara con la defensa del campesinado, que representaba la actividad principal de Chernyshevsky en este período. Desgraciadamente, a Tolstoy —que entonces se encontraba en los comienzos de su gran carrera literaria— le desagradaba Chernvshevsky, se quejaba de sus modales provincianos y afirmaba que olía a pestes, curiosa afectación de superioridad por parte de un hombre que gustaba de hacerse pasar por amigo del pueblo. Por su parte, parece ser que Chernyshevsky sentía únicamente cierta cansina indiferencia hacia todas estas celebridades literarias. Cuando en sus últimos años se le pidió que escribiera sus memorias de los años 1860, respondió: «Mis recuerdos de Turguénev y esa gente no despiertan en mí otro sentimiento que el deseo de dormir... Para mí esa gente no tenía ningún interés... yo era una persona totalmente absorbida por el trabajo, y ellos vivían la típica vida de las clases educadas, por la que yo no sentía la más mínima atracción.» (Venturi, 157.) Tampoco coincidía con la mayoría de este grupo en cuestiones políticas, ya que se trataba de eslavófilos reaccionarios

que idealizaban el pasado moscovita, o si eran liberales y occidentalistas, de colaboradores ingenuos del absolutismo ilustrado que confiaban en que el zar transformaría a los campesinos-siervos en libres propietarios «con tierras». Chernyshevsky no compartía estas ilusiones, y su pesimismo quedó sobradamente confirmado por los hechos.

¿Cuál era entonces su plataforma política? Aquí nos enfrentamos con la dificultad de definir el sentido del término «populismo». Este término es traducción literal del ruso *narodnichestvo,* que a su vez deriva de *narod* (pueblo), y fue empleado por primera vez hacia 1870. Por lo tanto, es discutible si en sentido estricto no hubo populistas *(narodniki)* hasta su aparición como grupo organizado en el verano de 1874, cuando miles de ellos invadieron los pueblos para «despertar» a los campesinos de su letargo. Tentativa cuyo fracaso condujo a algunos al terrorismo y a otros a un elitismo del tipo jacobino-blanquista importado de Francia. Sin embargo, en un sentido más amplio, se puede considerar como populista a todo el movimiento socialista ruso desde 1848 a 1881. Incluso a partir del 1 de marzo de 1881 —cuando Alejandro II fue asesinado por el Comité Ejecutivo del *Naródnaia Vólia,* o Voluntad del Pueblo, un selecto grupo de terroristas que pensaban que se podía destruir la autocracia de un solo golpe matando al zar— el populismo siguió existiendo, pero algunos de sus antiguos miembros recurrieron ahora a Marx, mientras otros buscaban consuelo en el positivismo de Comte. Sin embargo, todos se mantuvieron fieles a Chernyshevsky, que en buena medida gozaba de la estima personal de Marx —algo tan difícil de lograr, que cuando Marx, en el prefacio a la segunda edición de *El capital* (1873), citó con aprobación «al gran erudito y crítico ruso», el hecho fue acogido con orgullo por el número creciente de sus seguidores rusos.

A pesar de esto, en 1873 Chernyshevsky quedó reducido al silencio durante una década y estuvo en un confinamiento solitario en Vilyuisk, un pequeño pueblo siberiano cuyos habitantes yakutos ni siquiera ha-

que su filósofo favorito, después de Feuerbach, era Spinoza. Con todo, para ser un hombre de letras provinciano, que pasó la mayor parte de su vida en Siberia, Chernyshevsky resulta un individuo de un sorprendente nivel intelectual. Aunque no era pensador original, rara vez sus juicios eran erróneos. El hombre que tras una primera lectura de Darwin se percataba de que la aplicación torpe de su doctrina a la historia social sólo produciría una «bestial deshumanización», difícilmente podía ser engañado por la fe ciega en el progreso logrado a costa de mutuas matanzas y de la extinción de las razas más débiles. Si tenemos presente que algunos de los fabianos más importantes cayeron en esta patraña, se sienten deseos de felicitar a Chernyshevsky por haber leído a Spinoza y Feuerbach en una etapa tan temprana de su vida como para evitar convertirse en un adorador del «progreso». Después de todo, el haberse formado intelectualmente en un medio en el que el cientifismo no había desplazado a la filosofía tenía ciertas ventajas. Como el propio Chernyshevsky diría de Comte en 1876, «el pobre hombre era un ignorante total de Hegel e incluso de Kant». Chernyshevsky estaba suficientemente familiarizado con ambos como para darse cuenta con una simple ojeada de que la famosa teoría de Comte de los tres estadios evolutivos del pensamiento —el teológico, el metafísico y el positivo— era, según señaló con aspereza, «completamente estúpida». No es de sorprender que a Marx le gustara este hombre, o que los discípulos de Chernyshevsky en los años 1880 pudieran con cierta facilidad ensamblar el materialismo histórico con el legado que habían heredado.

Aunque en cierto sentido se puede considerar a Chernyshevsky como un premarxista, no se deduce necesariamente de ello que fuera un precursor del bolchevismo, aunque Lenin sentía gran admiración por él. En cuanto a la táctica política, el estudiante rebelde P. G. Zaichnevski y los demás que, en los años 1860, se autodesignaban «jacobinos» de la Joven Rusia —y

cuyas expresiones terroristas eran atribuidas por las autoridades a la influencia de Chernyshevsky— tenían mayores similitudes con el futuro modelo bolchevique del «revolucionario profesional». Su herencia fue transmitida en los años 1870 por el principal propagandista entre esa generación de las ideas jacobino-blanquistas: Piotr Tkachov (1844-1886), que jugó su suerte con los blanquistas franceses tras haber emigrado a Suiza en 1874 (Venturi, 389 ss.). Sin embargo, había otra tendencia dentro de la corriente populista: el socialismo evolutivo de Peter Lavrov (1823-1900), quien tenía buenas relaciones con Marx y Engels, aunque no compartía enteramente su filosofía o sus ideas políticas. Es significativo que Lenin adoptara el modelo organizativo de Tkachov, mientras que el grupo marxista que se formó en Ginebra en 1883 estaba dirigido por el antiguo discípulo de Lavrov, G. V. Plejánov, que se había convertido a la versión socialdemocrática del marxismo. Todos estos hombres, tanto el «jacobino» Tkachov, que abogaba por la dictadura política constituida a partir de un *coup d'état,* como Lavrov, cuyo programa político se centraba en la propaganda pacífica y la educación, se consideraban y de hecho eran seguidores de Chernyshevsky.

Al margen de sus diferencias, ¿qué tenían todos ellos en común? La confianza en la *obshchina,* y evidentemente en el socialismo, y un creciente respeto hacia Marx como economista. Pero a partir de aquí la fosa que los separaba se hacía cada vez más profunda, ya que mientras Lavrov en los años 1870 expuso su versión del socialismo, los futuros terroristas del grupo conspirador *Naródnaia Vólia* seguían otros derroteros. Estos revolucionarios procedentes de la *inteliguentsia* podían definirse como socialistas sin estar seguros, en su fuero interno, de si creían o no que Rusia corría el riesgo de adentrarse en una larga fase de desarrollo capitalista. En función de la actitud que adoptaran ante esta cuestión, pondrían sus esperanzas en el campesinado y la comuna rural, o tratarían de abortar la amenazadora toma de poder por la burguesía asestando un

oportuno golpe a la autocracia. Incluso si todos seguían el ideario de Chernyshevsky, tenían todavía la posibilidad de elegir entre el «jacobinismo» de Tkachov, el anarquismo de Bakunin o la confianza de Lavrov en la *inteliguentsia* como el estrato que gradualmente educaría a las masas y divulgaría las ideas socialistas entre ellas, hasta que llegara el momento idóneo... —pero idóneo ¿para qué?

Lavrov tenía un concepto muy poco favorable del jacobinismo: «Los socialistas revolucionarios deben abandonar sus viejas ideas de poder reemplazar al Estado, una vez lograda su destrucción por un golpe de suerte... no queremos una nueva autoridad opresora que ocupe el lugar de la que anteriormente existía.» (Venturi, 458.) Esta era la herencia de Bakunin o tal vez de Verlin, con quien Lavrov había trabado amistad antes y durante la Comuna de París. La Comuna, escribiría Lavrov, tras haber participado en la misma y discutido el tema con Marx en Londres, representaba «una nueva forma de Estado que, aunque puesto en práctica por un breve período, demostró que era posible un gobierno de los obreros». Pero también era crítico, al igual que Marx, de la dirección de la Comuna: «La falta de un programa económico permitió que los verdaderos elementos socialistas de la Comuna fueran dominados por las fuerzas tradicionales, sobre todo por los rutinarios del jacobinismo de 1793.»

Aquí nos encontramos con otra versión de las ideas populistas. La base común seguía siendo el credo de Herzen y Bakunin: una revolución agraria dirigida o apoyada por «aquella fracción de la *inteliguentsia* capaz de defender los intereses y las tradiciones de los campesinos y de fusionarse voluntariamente con ellos» (Venturi, 62). A esta original versión, Chernyshevsky añadiría una nueva tesis económica: los antiguos siervos debían estar exentos de cualquier pago por la tierra que habían trabajado hasta el Decreto de Emancipación de 1861. De lo que se deducía que los terratenientes deberían ser desposeídos, pacíficamente o por otros medios. Hasta aquí todo iba sobre ruedas (o no tan sobre

ruedas, desde el punto de vista del ala liberal de la nobleza y pequeña aristocracia rural, que todavía confiaba en un régimen parlamentario, pero que no deseaba instaurar una república democrática basada en los votos de los campesinos). En términos estrictos era posible prever una solución «jacobina» al problema agrario sin ser un socialista en sentido occidental. Y, evidentemente, los siguientes enfrentamientos entre los populistas y los marxistas en los años 1890 se centraron principalmente en el problema de si la democracia radical implicaba automáticamente el socialismo —como mantenían los *narodniki*—, o si, por el contrario, no promovería la rápida expansión del capitalismo —postura que asumirían Plejánov y sus amigos, una vez incorporado el análisis de Marx—. Retrospectivamente es difícil comprender cómo los populistas llegaron a creer que la democracia agraria de sus sueños era sinónimo de socialismo, pero en la década de 1860 ellos, o sus predecesores, no veían ningún inconveniente en citar a Proudhon: bastaba con conceder facilidades de crédito a las comunidades rurales autogobernadas del futuro, y simultáneamente bloquear las vías hacia el desarrollo capitalista, opción que naturalmente escogerían los terratenientes. El «mutualismo» y el «federalismo» de Proudhon respondían a las necesidades inmediatas de todos los trabajadores, o al menos así lo pensaban sus seguidores rusos. Estos hombres comenzarían a actuar tras la forzosa marginación de Chernyshevsky y, con el tiempo, sentarían las bases de lo que posteriormente sería conocido por «populismo legal». No deja de tener interés que sus principales rivales a finales de los años 1860, los nihilistas que se agrupaban en torno a Písarev, fueran jacobinos en materia política, mientras que en materia económica adoptaran posturas fríamente utilitaristas. Písarev estaba claramente a favor de una gerencia ilustrada personificada en una *élite* de «managers» científicamente preparados; y su colega en el periódico *Russkoe Slovo,* Varfolomei Záitsev, provocó en una ocasión un altercado menor al afirmar que las razas de color eran congénitamente inferiores. (Ven-

turi, 327.) No es sorprendente que estos hombres fueran entusiastas del aspecto malthusiano del darwinismo, con su énfasis en la «lucha por la supervivencia», que eliminaría a las razas inferiores. Como lo demostraría posteriormente la propia carrera de Záitsev, era posible defender estas ideas y pertenecer a la rama bakuninista del anarquismo, pero en ese caso su extremismo intelectual iba acompañado necesariamente por cierto grado de crueldad.

La importancia de Lavrov reside en que su evolución se produjo en sentido contrario. Tras debutar en la primera *Zemliá i Vólia,* bajo el patronato de Chernyshevsky, el antiguo matemático y oficial de artillería, se marchó al extranjero, estableció contacto con los miembros de la Internacional residentes en París, trabó amistad con Marx, rompió con los seguidores de Bakunin y gradualmente desarrolló su propia doctrina. En su opinión, los intelectuales socialistas en Rusia tenían un deber: prepararse intelectualmente y luego «ir hacia el pueblo». En el aspecto teórico, su *Historia de las doctrinas sociales* estaba en parte influida por el positivismo, aunque frente a Comte afirmaba que «la verdadera sociología es el socialismo». Lavrov era el más «occidental» de los populistas y el que estuvo más próximo de Marx, aunque nunca abandonó la esperanza de que la revolución comenzara en Rusia. Lo que le hizo destacar desde el comienzo de su carrera en los años 1860 fue su oposición al «nihilismo», su insistencia en los principios morales y, en general, su énfasis en el sentido ético del socialismo: los intelectuales, en cuanto miembros de la clase privilegiada, habían contraído una obligación que debían cumplir haciéndose útiles al pueblo. Parece ser que algunos de sus seguidores en los años 1870 adoptaron la tesis de que el capitalismo era inevitable, y que por lo tanto había que darle rienda suelta antes de pensar en el desarrollo de un movimiento obrero. Pero incluso en este caso el deber de los intelectuales era servir a la causa popular como mejor pudieran. Había cierta ambigüedad en esta postura: podía encauzarse tanto hacia el liberalismo

como hacia el marxismo. En cualquier caso, aquellos que lo defendían habían abandonado el principio central de su primitivo credo populista: la fe en la comuna rural y en su pervivencia. Y no hace falta decir que despreciaban a Tkachov y su concepción jacobina-blanquista de que era posible abortar la expansión del capitalismo en Rusia por un simple golpe de Estado. En este sentido se puede decir que prepararon el terreno para el surgimiento de una actitud socialdemócrata entre la *inteliguentsia,* o al menos entre aquel sector de la misma que seguía a Lavrov. A este respecto eran reformistas. Plejánov —que tal vez no era el más imparcial de los testigos— sintetizaría muchos años más tarde su actitud en la frase: «Debemos dejar a los liberales la conquista de la libertad política, y sólo entonces, sobre la base de esta libertad, comenzaremos a organizar al proletariado.»

Para que esta actitud ganara apoyo, tenía primero que transferirse el énfasis de las zonas rurales a las urbanas. El verano de 1874 fue testigo del célebre movimiento de «ida hacia el pueblo», cuando miles de estudiantes bajaron a los pueblos para predicar la buena nueva a los campesinos. A raíz de esta movilización fueron detenidos aproximadamente cuatro mil estudiantes por lo que cualquier país civilizado habría considerado como un inofensivo ejercicio de propaganda. Para cuando acabó «el verano loco», el movimiento había sido aniquilado, y los populistas habían ganado una valiosa experiencia. Las autoridades, con su habitual cerrazón, responsabilizaron a Bakunin y Lavrov —especialmente a este último— de la cruzada estudiantil. De hecho había sido espontánea, aunque puede decirse que la habían en parte inspirado las ideas de Lavrov.

Para apreciar los acontecimientos posteriores es necesario comprender antes la dialéctica peculiar del credo populista. Su formulación intelectual en los años 1860 y 1870 giraba en torno a dos temas paralelos: la fe en una misteriosa entidad llamada «el pueblo» y la fe en sí mismos. «Ir hacia el pueblo» era el consejo que Herzen había dado a la nueva generación en 1862. A fi-

nales de esta década, Lavrov argüía que la tarea de los intelectuales era principalmente de carácter educativo, mientras que Bakunin insistía en su carácter político: su labor consistía únicamente en poner un detonador a la explosiva acumulación de furia campesina que habían ido amontonando siglos de opresión bajo el debilitado trono de la autocracia zarista. El movimiento de «ida hacia el pueblo» en 1874 —estimulado a su vez por las condiciones de penuria en la región del Volga— puso a prueba estas ideas conflictivas. Los jóvenes de ambos sexos que acudieron a los pueblos lo hicieron con espíritu humilde y con un genuino deseo de ser aceptados por los campesinos. Incluso los lavrovistas insistían en que no era su tarea introducir ideas extrañas en el pueblo, sino más bien clarificar los objetivos semiinconscientes de los propios campesinos. Sin embargo, la forma en que fueron acogidos les decepcionó. Los campesinos, lejos de ser revolucionarios o tan siquiera receptivos, se mostraron más bien hoscamente hostiles. Los jóvenes revolucionarios, tanto aquellos que se consideraban la «minoría consciente» de Lavrov como la «minoría elegida» de Písarev, se encontraron con el ridículo, la enemistad o simplemente el estupor. Había dos posibles reacciones ante esta experiencia. Se podía, en efecto, mantener que los populistas debían adaptarse a la conciencia primitiva de las masas, conclusión a la que llegaría más o menos indecisamente la segunda organización *Zemliá i Vólia,* constituida en 1876. En cambio, los que quedaron desengañados de las masas y de las esperanzas lavrovistas en la educación acudieron a Tkachov, que se encontraba en Ginebra editando su propio periódico, *Nabat.* A partir de 1874, los teóricos del blanquismo ruso comenzaron a predicar un mensaje que dio en el clavo, ya que encerraba los primeros indicios de comprensión de la economía marxiana. El capitalismo, diría Tkachov a sus lectores, no era un hecho imposible en Rusia, como habían afirmado Herzen y Bakunin; más bien era un peligro real y presente. A no ser que se actuara inmediatamente, la comunidad rural sería destruida. Aún más,

ya estaba comenzando a desmoronarse y empezaba a surgir un estrato de campesinos conservadores:

> Por esta razón no podemos esperar. Por esta razón insistimos en que es verdaderamente necesaria la revolución en Rusia, y necesaria precisamente en el momento actual. No aceptaremos la más mínima pausa, la más mínima contemporización. ¡Ahora o en un futuro muy lejano, tal vez nunca! Actualmente, las condiciones nos son favorables; en diez o veinte años estarán en contra nuestra. (Haimson, 16.)

Engels no estaba de acuerdo con este enfoque y tuvo una acalorada discusión a este respecto con Tkachov, pero para la vanguardia populista Engels no era todavía una autoridad. Así, el mensaje de Tkachov les asustó, mientras que la indiferencia de las masas campesinas les había desilusionado. El resultado fue otra oleada de peleas internas que escindieron a *Zemliá i Vólia* en facciones rivales: los elitistas de *Naródnaia Vólia,* que decidieron actuar de acuerdo con las recomendaciones de Tkachov, y los gradualistas de *Cherny Peredel* (La Repartición Negra —de la tierra—), que se oponían al terrorismo y se aferraban a la propaganda entre los obreros. El grupo *Naródnaia Vólia* dedicó los tres años siguientes a una campaña de terror que culminó en el asesinato de Alejandro II. *Cherny Peredel* continuó defendiendo las ideas populistas, aunque para estas alturas sus dirigentes ya no sabían si eran bakuninistas o lavrovistas. Los hombres y mujeres del grupo *Naródnaia Vólia* cayeron en la lucha armada contra la autocracia, y sus rivales fueron arrestados, dispersados o huyeron al extranjero. Allí, el más capacitado de todos ellos leería el *Manifiesto Comunista,* iniciando así un nuevo capítulo en la historia del socialismo ruso.

Georgii Valentinovich Plejánov (1856-1918), frecuentemente considerado como «el padre del marxismo ruso», nació en la provincia de Tamvov, y era hijo de un noble propietario conservador de origen tártaro, cuya propiedad fue mermada por la emancipación de los siervos. Su madre, pariente lejana de Berlinsky, el famoso crítico y amigo de Herzen, daba clases para mantener

a sus doce hijos tras la muerte de su esposo en 1873. Georgii Plejánov, lo mismo que sus tres hermanastros, estaba destinado a hacer carrera militar, por lo que se graduó en la academia militar de Voronezh y se matriculó en 1873 como cadete en la academia militar de Petersburgo. A partir de 1874 —en el intervalo se trasladó al Instituto de Minas— se hizo populista, se incorporó a la segunda *Zemliá i Vólia* y en 1876 organizó una manifestación ilegal frente a la catedral de Kazan, razón por la que tuvo que huir al extranjero. Al año siguiente regresó con documentación falsa y se unió a *Cherny Peredel.* Abandonó de nuevo el país en el año 1880, tras la detención de la mayor parte de sus amigos, y se estableció en Ginebra, desde donde contempló la destrucción del grupo rival, la *Voluntad del Pueblo,* tras el asesinato del zar en 1881. A continuación se vio enraizado en varias polémicas con los bakuninistas supervivientes y con Tkachov, tradujo el *Manifiesto Comunista* al ruso, y en 1883, junto con P. B. Axelrod (1850-1928) y Vera Zasúlich (1852-1919), fundó la primera organización marxista rusa, el Grupo «Emancipación del Trabajo».

Plejánov colaboró durante un breve período con Lavrov y Kropotkin, pero su creciente desencanto con el credo populista acabaría por destruir las bases de esta cooperación a largo plazo. Aunque siguió creyendo en las potencialidades socialistas de la *obshchina* —al igual que Marx y Engels, que redactaron conjuntamente el Prefacio de su traducción del *Manifiesto*—, Plejánov concebía ahora el socialismo ruso en términos marxistas, como un movimiento basado en el creciente proletariado fabril. Simultáneamente renunció al legado ideológico de Herzen y Bakunin sobre el «excepcionalismo» nacional, así como a su actitud hostil o indiferente hacia Alemania y Europa occidental. Mantenía que la Revolución se produciría en Europa, y que el lugar de Rusia en la misma vendría determinado por la expansión de su propio movimiento obrero, y no por las sublevaciones campesinas promovidas por cónclaves secretos de terroristas. En resumen, se había convertido

en un socialdemócrata de corte marxista, de esa clase de marxistas que creían que la estrategia expuesta en el *Manifiesto* para Alemania en 1847 era todavía aplicable a Rusia, aunque evidentemente no a Europa occidental, donde la democracia burguesa ya era una realidad. Su traducción del *Manifiesto* marcó, como él mismo dijo, «un hito en mi vida». Hasta entonces se había adherido a la escuela populista inspirada por Chernyshevsky. Su descubrimiento de que era posible incorporar a Marx sin renunciar a esta herencia alteró el curso de su vida, ofreciéndole la posibilidad de construir un puente teórico a través del que un creciente número de populistas desilusionados pasarían al ilegal movimiento socialdemócrata ruso. (Baron, 59 ss.).

Debemos considerar la importancia decisiva de la conversión de Plejánov al marxismo en el marco de la crisis que entonces atravesaba la *inteliguentsia* radical. Frente a lo que se esperaba, el asesinato del zar no provocó la caída de la autocracia, sino su mayor endurecimiento. La organización la *Voluntad del Pueblo* quedó desarticulada tras las detenciones o ejecuciones de sus dirigentes —Zhelyabov, Mijáilov, Kibalchich y Sofía Peróvskaia son los más conocidos—, y sus seguidores se dispersaron o escondieron, o fueron enviados al destierro en Siberia. Esta situación podía haber sido utilizada por *Cherny Peredel* si su herencia bakuninista no lo hubiera inutilizado como instrumento en la lucha política. Los enfrentamientos entre las dos facciones a finales de los años 1870 eran, en sus orígenes, una prolongación de la ya vieja disputa entre «anarquistas» y «centralistas», con Plejánov, provisionalmente, del lado de los anarquistas. Tras el fracaso de *Cherny Peredel* para echar raíces, Plejánov extrajo a regañadientes la conclusión de que no bastaba con «el federalismo», la *obshchina,* y las charlas sobre las revueltas cosacas y Stenka Razin. Bakunin había quedado claramente desfasado. Por otro lado, *Naródnaia Vólia* —fiel al lema de Aleksandr Mijáilov de «golpear en el centro», es decir, atacar al zar— lo había intentado v había fracasado. ¿Qué había que hacer? Plejánov, al leer el *Mani-*

fiesto, en Ginebra, antes de traducirlo al ruso, comprendió finalmente la futilidad del enfrentamiento entre «jacobinos» y «libertarios». Ahora veía que tanto Tkachov como Bakunin se habían confundido, o más bien que cada uno ofrecía una perspectiva parcial de la realidad. Habían separado la política de la economía, la lucha por el poder del análisis del proceso social. Por eso no era de extrañar que sus seguidores no hubieran llegado muy lejos. Había que trascender estas disputas de facciones, y esto sólo podía realizarse con la ayuda de Marx.

Desde el punto de vista de Plejánov, esta conversión al marxismo no representó en ningún caso un cambio en lo relativo a los objetivos últimos de la revolución. En la famosa manifestación frente a la catedral de Kazan, el 6 de diciembre de 1876, con la que Plejánov iniciaría su carrera política, los oradores expusieron a una atónita multitud la cuestión del destierro de Chernyshevsky a Siberia «porque deseaba el bien para el pueblo», y al finalizar, un joven obrero desplegó una bandera roja con la inscripción «Tierra y libertad», salvaguardando de esta forma la continuidad de la tradición revolucionaria. El edificio en que se ensamblaban el populismo y el marxismo se había construido con elementos que compartían las dos escuelas. Además, aquellos que siguieron fieles a los principios fundamentales de la tradición populista, tras haber leído a Marx, mantenían esta actitud apoyándose en argumentos que habían extraído de sus escritos. El primer volumen de *El capital* fue publicado en Hamburgo en 1867. Incluso antes de que existiera una traducción rusa, en 1872, sociólogos y economistas famosos como N. K. Mijailovski, N. I. Ziber y N. F. Danielson se apoyaron en Marx para defender sus tesis de que Rusia podía y debía evitar la etapa capitalista. Incluso Danielson completó la traducción al ruso del primer volumen de *El capital* de G. A. Lopatin, que se hizo legalmente, ya que la censura la aprobó, sobre la base de que el libro era excesivamente aburrido como para crear problemas. Podemos incluir este juicio entre los mayores errores

críticos de la historia de la literatura. Y sin embargo, se puede decir que, a corto plazo, *El capital* amortiguó los ataques contra la acosada burocracia zarista, ya que su lectura producía el efecto de introducir la duda en cuanto a la validez del análisis populista. Si las «leyes económicas» eran todopoderosas, ¿por qué había entonces que salvar a la *obshchina,* si en cualquier caso estaba condenada a perecer? El propio Marx tuvo que intervenir repetidas veces para clarificar su interpretación de este tema de crucial importancia. En el epílogo a la segunda edición de *El capital* (1873) mencionaba de manera favorable a Ziber como una persona que ya en 1871 había comprendido perfectamente su postura teórica. También encontró motivo de alabanza en una reseña de *El capital* publicada en mayo de 1872 en el *Vestnik Evropi* de Petersburgo. Sin embargo, no podía ignorar la curiosa circunstancia de que se le citaba en apoyo de la tesis según la cual la sociedad rusa debía acoplarse pasivamente a la expansión inevitable del capitalismo y del constitucionalismo liberal. Pero él no se había expresado en absoluto en estos términos, como trató de hacer entender a los editores de *Otechestvenniye Zapiski* en una carta escrita en noviembre de 1877, pero que no envió y que sólo sería publicada a su muerte por Engels, quien mandó una copia a Vera Zasúlich en Ginebra. La carta —esencialmente un ataque contra Mijailovski, que pronto se convertiría en el conocido teórico del «Narodismo Legal»— exponía una idea, desarrollada posteriormente con mayor detenimiento por Marx al responder a la cuestión que le planteó Zasúlich en nombre de los exiliados rusos en Ginebra, a saber: que no existía ninguna «ley» que condenara a Rusia a reproducir mecánicamente la experiencia occidental. «Si Rusia persiste en la senda por la que transita desde 1861, perderá la mayor oportunidad que jamás se le haya ofrecido a un pueblo, y pasará por todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista.»

He aquí un problema complejo. El autor de *El capital,* lejos de sentirse atado a lo que en 1877 definía como «una teoría histórico-filosófica del curso general que to-

dos los pueblos están destinados a atravesar» —en otras palabras, una doctrina positivista en el espíritu de Comte, a quien detestaba—, mantenía, por el contrario, que su propia obra no era más que «un esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa occidental». Evidentemente, si Rusia optaba por la industrialización dentro de un marco capitalista, sólo tendría éxito si transformaba antes a la mayor parte de los campesinos en proletarios, y después de ello, una vez en el seno del capitalismo, tendría que soportar la dureza de sus leyes como otros países. ¡Pero, desde luego, no se trataba de una necesidad histórica! El primer paso era importante, pero no se había tomado todavía la opción irrevocable. Estas eran las palabras de Marx en noviembre de 1877. Exactamente cuarenta años más tarde Lenin extraería la conclusión adecuada: Rusia *no* necesitaba copiar la experiencia occidental. En apoyo a esta afirmación podía haber citado el prefacio de Marx a la traducción de Plejánov del *Manifiesto:* «Si la Revolución Rusa se convierte en la señal para la revolución proletaria en Occidente, de forma que ambas se complementen, la actual propiedad colectiva de la tierra en Rusia podría convertirse en el punto de partida para un desarrollo comunista.» Quiso la mala suerte que Plejánov extrajera hacia 1917 la conclusión opuesta. Al convertirse gradualmente en un menchevique, por la lucha fraccional iniciada por Lenin en 1903, había llegado tras grandes esfuerzos a la conclusión de que era demasiado tarde para detener la occidentalización de Rusia. A su regreso a Petersburgo en 1917, después de treinta y siete años de exilio, se había convertido en un demócrata en el sentido occidental, y estaba dispuesto a respaldar el gobierno provisional en contra de Lenin. La toma de poder por los bolcheviques meses más adelante le parecería un acto de locura. Incluso en 1918, ya en su lecho de muerte, Plejánov llegaría a sentirse responsable por la actuación de Lenin. Por eso preguntó a un viejo camarada que le acompañaba en sus últimos momentos: «¿Comenzamos quizá excesiva-

mente pronto la propaganda marxista en la atrasada y semiasiática Rusia?» (Baron, 358).

Pero estos acontecimientos pertenecen a un futuro todavía lejano. En los años 1880, y durante muchos más, Plejánov —hábilmente secundado por P. B. Axelrod y Vera Zasúlich— representaba el núcleo central de la escuela marxista rusa en proceso de expansión. En sus eruditos panfletos contra los populistas —sobre todo, *El socialismo y la lucha política* (1883) y *Nuestras diferencias* (1884)— expondría sus argumentos con una claridad meridiana y con gran riqueza de citas de las obras de Marx y Engels, en especial de sus polémicas contra Bakunin y Tkachov. Durante los tres años cruciales de 1881 a 1884, Plejánov fusionó el credo populista con la sociología marxista. El marxismo, para que fuera más fácilmente comprensible, tenía que ser traducido al lenguaje populista creado por Chernyshevsky, y la tarea fue realizada por un hombre que había llegado a encarnar en un momento determinado, en su propia persona, la tradición asociada a Bakunin. Evidentemente, sus teorías llevaban el sello inconfundible de sus orígenes. *El socialismo y la lucha política* está lleno de párrafos que dan fe de la conciencia del autor sobre la importancia de mantener la continuidad del movimiento; así se dice, por ejemplo: «Nuestro movimiento revolucionario... ganaría mucho si los *narodnikis* y los *Naródnaia Vólia* rusos se hicieran marxistas rusos de una vez.» (*Selected Philosophical Works,* 104.)

¿Cuál era entonces la novedad? Desde luego, no consistía en la pérdida de confianza en la comuna rural. Al contrario, Plejánov citaba en términos favorables las importantes observaciones de Marx y Engels en su introducción a la traducción del *Manifiesto.* Tampoco se oponía a la idea de hacerse con el poder, y retenerlo, por medios revolucionarios. «Una vez dueña del control político, la clase revolucionaria retendrá este control y sólo estará relativamente protegida contra las asechanzas de la reacción cuando le oponga la poderosa arma del poder estatal.» ¡Si Bakunin levantara la cabeza!

Y, sin embargo, Plejánov no se había convertido en un «jacobino»; era un socialdemócrata y estaba orgulloso de serlo:

No es mayor la diferencia entre el cielo y la tierra que entre la dictadura de una clase y la de un grupo de revolucionarios *raznochintsy*. Esto es especialmente cierto para la dictadura de la clase obrera, cuya tarea actual no consiste únicamente en destruir el dominio político de las clases improductivas en la sociedad, sino también en eliminar la anarquía existente en la producción y en organizar conscientemente todas las funciones de la vida económica y social. La simple *comprensión* de estas tareas requiere una clase trabajadora desarrollada, con experiencia política y educación, una clase trabajadora libre de los prejuicios burgueses y capaz de plantearse por sí sola su situación. Además de esto, su *solución* presupone que las ideas socialistas estén divulgadas entre el proletariado, y que éste sea consciente de su propia fuerza y confíe en la victoria. Pero *este* proletariado *no permitirá* que conquiste el poder ni siquiera el más sincero de sus amigos. Y no lo permitirá por la simple razón de que se ha formado en la escuela de educación política con la firme intención de graduarse algún día y aparecer en el terreno de la historia como un ser independiente, no para seguir pasando indefinidamente de una tutoría a otra... tutoría que sólo podría resultar perjudicial, ya que la participación consciente de los productores en la organización de la producción no puede ser sustituida por ningún tipo de habilidad conspirativa, por ninguna osadía o sacrificio por parte de los conspiradores. *(Ibid.,* 110.)

Plejánov sabía a quién dirigía esta advertencia. En *Nuestras diferencias* aborda el problema de frente:

Se puede decir que existe un rasgo común a todas nuestras tendencias revolucionarias. Este rasgo común es la esperanza en la capacidad de nuestra *inteliguentsia* revolucionaria para influir de forma poderosa y decisiva sobre el pueblo. En nuestros cálculos revolucionarios, la *inteliguentsia* representaba el papel de una providencia benefactora para el pueblo ruso, providencia de cuya voluntad dependía que la rueda de la historia girara en uno u otro sentido... A esta seguridad de la *inteliguentsia* en sí misma, iba unida la total idealización del pueblo y la convicción —al menos en lo que respecta a la mayoría de nuestros revolucionarios— de que «la emancipación de los trabajadores ha de ser obra de los trabajadores mismos». Se daba por sentado que esta fórmula sería aplicada de forma totalmente correcta cuando la *inteliguentsia* tomara al pueblo como el objeto de su influencia revolucionaria. El hecho de que este principio básico del estatuto de la Asociación Internacional de Trabajadores tuviera otro sentido, digamos histórico-filosófico: que la emancipación de una deter-

minada clase sólo le concierne a ella cuando se produce un movimiento de emancipación independiente dentro de esa misma clase —todo esto... es algo que no se planteó nuestra *inteliguentsia*. (*Ibid.*, 166-167.)

El autor de estas líneas había aprendido bien su lección marxista (probablemente en primer lugar de Axelrod, que se le había anticipado en su conversión a Marx y que a su vez sería posteriormente el exponente de mayor consistencia del menchevismo, al estar Plejánov oscilando durante un tiempo, tras la escisión de 1903, entre los mencheviques y la fracción de Lenin). Retrospectivamente, uno se pregunta si Plejánov no había aprendido la lección *demasiado* bien. Después de todo, cabe pensar que el marxismo ortodoxo no era aplicable a la situación rusa, por la simple razón, que Lenin percibió instintivamente, de que si el Partido quería tomar el poder, no podía permitirse el lujo de preguntar a los trabajadores qué es lo que *ellos* querían.

Pero en los años 1880, época en que Plejánov expuso sus teorías, Lenin todavía era un colegial. Y cuando llegó a la vanguardia, ya existía un movimiento obrero, y la actividad revolucionaria resurgía tanto entre los intelectuales populistas como entre los marxistas. En los reaccionarios años de la década de 1880, un socialista ruso necesitaba una buena dosis de fe en la «Historia» si quería inculcar en otros una conciencia marxista. En última instancia, Plejánov consiguió convencerse a sí mismo de que Marx había demostrado la necesidad *objetiva* del socialismo. Existían leyes del desarrollo social de las que uno no podía mofarse, pero afortunadamente actuaban en la dirección correcta. La revolución burguesa en Rusia era inevitable, ahora que ya estaba en marcha el proceso capitalista, y la clase trabajadora sabría cómo sacar ventaja de ello. En el fondo de su corazón, Plejánov creía que bastaba con que un revolucionario comprendiera la lógica de la Historia para que pensamiento y actividad se correspondieran. No tenía la más mínima duda de que «la socialdemocracia nadaba a favor de la corriente de la Historia» (Haimson, 46). Dos décadas más tarde, Lenin haría re-

surgir la creencia básica de los *Narodovoltsy:* ¡si querían hacer la revolución, tendrían que nadar *contra* corriente!

Y, sin embargo, Plejánov conseguiría fusionar con carácter perdurable el populismo y el marxismo, fusión que sería el secreto del éxito «nacional» de Lenin. Gracias a la fuerza de sus anteriores escritos filosóficos —que en los años 1890 contribuyeron a dar a conocer el materialismo histórico de Marx y, con menor fortuna, el materialismo dialéctico de Engels, definido así por el propio Plejánov, que es quien acuñó el término—, Lenin consideraría a Plejánov como su maestro, y destacaría la importancia de su obra, incluso después de haberse separado políticamente de él. El marxismo soviético, en su vertiente filosófica, representa el legado de Plejánov, circunstancia debidamente subrayada en todas las declaraciones oficiales hasta nuestros días. Pero el lector occidental no está obligado a tratar este tema con la misma solemnidad que le conceden la Unión Soviética y sus satélites. Es poco probable que nadie que haya aguantado la *Defensa del materialismo* de Plejánov (publicada legalmente, aunque bajo seudónimo, en Rusia en 1894-95 con el prolijo título de *Ensayo sobre el desarrollo de la concepción monista de la Historia)* comparta la opinión de los editores soviéticos de sus obras completas, para quienes el autor de este tratado es «uno de los pensadores más grandes del mundo».

Plejánov no era nada de ello, aunque en comparación con Chernyshevsky queda relativamente bien parado, y no hay duda que estaba mejor dotado intelectualmente que Herzen o Bakunin. Tal vez éste no es un gran elogio, ya que Herzen era sobre todo una figura egocéntrica y Bakunin un caótico de nacimiento que bastaba con que se enfrentara con un problema práctico o teórico para que éste resultara insoluble. Con Plejánov uno se remonta al universo mental de Chernyshevsky, al tiempo que se orienta hacia Lenin. Pero, al decir esto, debemos tener presente que la moraleja que Lenin extrajo de Chernyshevsky fue, sobre todo, la necesidad de que actuara una élite autoconstituida de re-

volucionarios profesionales. Después de todo, el manifiesto revolucionario de 1862 de Zaichnevski, *La Joven Rusia* (que de rebote enviaría a Chernyshevsky a Siberia), tenía algunas huellas de la influencia del anciano, aunque su rebelde discípulo hablara literalmente de «coger el hacha». Existen pruebas de que Lenin se había convertido al «jacobinismo», al estilo de Tkachov y Zaichnevski, antes de conocer el marxismo. Una larga tradición de radicalismo de la pequeña aristocracia le lanzó al camino de la revolución «a la manera jacobina», es decir, subrayando la necesidad de un enfrentamiento armado con la autocracia zarista. Actualmente se puede afirmar con bastante seguridad que cuando llegó a las manos del joven Lenin el panfleto de Plejánov *Nuestras diferencias,* en 1889, comenzando con ello su educación marxista, ya estaba comprometido con el enfoque jacobino-blanquista. Es sorprendente que nunca tuviera la más mínima vacilación respecto al dogma central de sus creencias: sin violencia «jacobina», la «dictadura del proletariado» era una frase vacía. A la inversa, difícilmente puede considerarse como accidental que todos los miembros supervivientes del círculo de Zaichnevski se unieran a partir de 1903 a la fracción de Lenin. El propio Zaichnevski murió en 1896, y «con su muerte —escribiría uno de sus discípulos en 1923— murió el jacobinismo ruso... para volver a emerger... en el ala revolucionaria de la socialdemocracia rusa, en el bolchevismo» (Valentinov, 75).

8. Socialismo occidental: 1864-1914

1. La Primera Internacional

Habitualmente los historiadores del socialismo sitúan la fecha de nacimiento de la Primera Internacional en una reunión en Londres de los dirigentes obreros ingleses y continentales, el 28 de septiembre de 1864. Pero, como hemos visto, la Asociación Internacional de Trabajadores era sucesora de una tradición más antigua que alcanzaría su punto álgido, así como su derrota, en 1848. A lo largo de estas páginas nos hemos encontrado con algunas de las figuras destacadas que participaron en sus oscuros comienzos, desde los owenistas y los cartistas en Inglaterra a Proudhon y sus seguidores en Francia. También conviene recordar que, a partir de 1848, Londres se había convertido en lugar de refugio de personalidades europeocontinentales con planteamientos tan dispares como Marx, Herzen y Mazzini. Londres, como capital de un imperio y como capital de lo que entonces era el único país europeo plena-

mente industrializado —a excepción de Bélgica, que por razones geográficas y de otra índole no pudo tener un papel decisivo— era el cuartel general natural de la Internacional, recientemente constituida. Por la misma razón, siempre existía el riesgo de que el movimiento fuera acaparado por hombres o grupos procedentes de la etapa anterior, de radicalismo democrático. Ilustremos esta situación exponiendo algunas circunstancias aparentemente inconexas.

En febrero de 1840 se funda en Londres una rama de la *Liga de los Justos,* con sede en París, a su vez precursora de la *Liga Comunista Alemana.* Los organizadores —Karl Schapper (impresor), Heinrich Bauer (zapatero) y Joseph Moll (relojero)— crearon una respetable organización legal que bautizaron con el apropiado nombre de *Sociedad Educativa de los Obreros Alemanes.* De ella fue expulsado posteriormente el sastre Wilhelm Weitling (1808-1871), un apóstol del comunismo cristiano medio loco, que aspiraba a ocupar la dirección, siendo elegidos para este puesto Marx y Engels. La sociedad cambió su nombre por el de *Sociedad Educativa de Obreros Comunistas,* y adquirió carácter internacional al admitir a holandeses, escandinavos, húngaros, checos y unos pocos rusos. Distribuyó carnets en doce idiomas distintos, con el lema «Todos los hombres son hermanos», y en noviembre de 1847 encargó la elaboración del *Manifiesto Comunista.* Cuando apareció por primera vez este documento en inglés (en la revista de breve existencia de George Julian Harney titulada *The Red Republican,* en noviembre de 1850) pasó desapercibido, hasta que casi un año más tarde un editorial del *Times* llamó la atención sobre lo que consideraba «publicaciones vulgares que contenían las más feroces y anárquicas doctrinas», citando algunos párrafos con objeto de poner la carne de gallina a sus lectores. Estos extractos de lo que el *Times* llamaba «literatura para los pobres» fueron reimpresos en el número de la *Quarterly Review* de noviembre de 1851, como especímenes de lo que su editor llamaba «literatura revolucionaria» (Collins-Abransky, 9-10). Para estas fechas, ya el mo-

vimiento carlista, del que Harney había sido una importante figura, empezaba a hacer agua, aunque Marx y Engels siguieron en contacto con el periodista y poeta cartista Ernest Jones. La *Sociedad Educativa de los Obreros Alemanes,* sorprendentemente, consiguió sobrevivir hasta 1917, fecha en que fue disuelta por el gobierno británico, no porque sus fundadores hubieran sido comunistas, sino porque Gran Bretaña estaba en guerra con Alemania y todos los ciudadanos alemanes en este país estaban siendo objeto de represalias (Braunthal, 1, 47).

Consideremos ahora otro aspecto de esta complicada historia. Desde 1855 hasta 1859, Ernest Jones, anteriormente activo como dirigente cartista y compañero de Harney, se afilió a una oscura organización llamada la *Asociación Internacional,* que tanto Marx como Mazzini boicoteaban: Mazzini porque no quería tener nada que ver con el socialismo, y Marx porque no quería tener nada que ver con Herzen, quien presidió la primera reunión pública de la Asociación y aprovechó la ocasión para predicar sus ideas sobre la Europa decadente que debía ser «rejuvenecida con sangre rusa», palabras textuales que Marx recogió en una carta enviada a Engels. (Podríamos exponer este asunto de forma más prosaica diciendo que Herzen se presentó al público con su frase preferida, a saber, que la salvación de la Humanidad se produciría a partir de la comuna campesina rusa.) La *Asociación Internacional* era, al menos parcialmente, sucesora de los *Demócratas Fraternales,* institución creada en marzo de 1846 por iniciativa de Harney, para establecer contacto con los demócratas continentales y los «republicanos rojos», apelativo por el que entonces eran conocidos. La organización *Joven Italia* (obra de Mazzini) no respondió al llamamiento, y sí lo hizo en cambio la *Asociación Democrática* de Bélgica, que incluía a Marx entre sus miembros. En los años 1850 la publicación de Ernest Jones *People's Paper* (Periódico del Pueblo) reimprimió algunos de los artículos de Marx aparecidos en *The New York Tribune,* especialmente aquellos dirigidos contra Rusia y contra lord

Palmerston, entonces secretario británico de Asuntos Exteriores, a quien Marx consideraba pro ruso. La Asociación —que en esa época contaba principalmente con antiguos cartistas y una mezcolanza de socialistas franceses, alemanes y polacos— se disolvió sin mayor pena ni gloria en 1859. Sin embargo, se habían establecido ciertas tradiciones y actitudes mentales, y cuando en 1862-64 comenzó un movimiento entre los dirigentes obreros británicos y franceses en favor de la independencia polaca, era absolutamente normal que Marx participara. Aunque produce cierta sorpresa que inicialmente ocupara un lugar secundario, y que la atención se centrara en un pequeño, aunque influyente, grupo de intelectuales londinenses con tendencias pro francesas: los positivistas (Harrison, *passim*).

Tal vez a primera vista parezca que todo esto tiene escasa relación con la historia del socialismo o con la fundación de la Primera Internacional; pero de hecho ocurre justamente lo contrario. En el aspecto laboral, los historiadores han fijado los orígenes de la Primera Internacional en una serie de «lock-outs» y movimientos huelguísticos entre los obreros de la construcción en Londres en 1859-62, movimiento que dio lugar al nacimiento del *London Trades Council* (Consejo Obrero de Londres) en 1860. Las figuras más destacadas de esta organización específicamente obrera serían los futuros miembros fundadores de la Internacional, como subproducto de la campaña pro polaca que estaban organizando conjuntamente con sus colegas franceses del otro lado del canal. Pero hagamos una pausa: en octubre de 1859, Chernyshevsky comenzaba a informar a los lectores de *El Contemporáneo* acerca de la agitación entre los obreros de la construcción londinenses en favor de una jornada laboral de nueve horas, agitación que definiría como «un grandioso episodio de la lucha entre el capital y el trabajo»; y en mayo de 1860 el *Russkiy Vestnik* publicaría un largo reportaje sobre este tema, mencionando —con nombres y apellidos— a algunos de estos dirigentes obreros. Aunque era prácticamente imposible que Chernyshevsky y sus amigos prestaran alguna ayuda, es sig-

nificativo el hecho de que tuvieran en cuenta el movimiento huelguístico británico. Por otro lado, cuando se constituyó formalmente la Internacional, en septiembre de 1864, Herzen apenas se percató del hecho, mientras que Bakunin, que en un principio lo ignoró, trató luego de infiltrarse con su propia organización secreta. El primer apoyo publicitario que obtuvo la A. I. T. fue debido, de forma inesperada, a Abraham Lincoln, a quien se le había felicitado por su reelección en noviembre de 1864 con un comunicado elaborado por Marx, y que respondió con una amistosa carta de agradecimiento. «Puede usted imaginarse el bien que esto hace a nuestra gente», escribiría Marx a Engels, el 10 de febrero de 1865. Engels se reservó su opinión, y aproximadamente durante un año siguió insistiéndole a Marx para que prosiguiera con *El capital* en vez de perder el tiempo con la Internacional. Resumiendo, el acontecimiento decisivo en la historia del socialismo moderno, la creación de un movimiento obrero internacional de tendencia democrática, apenas fue percibido en la época, y algunos de los que posteriormente ocuparon puestos destacados en el mismo mantuvieron inicialmente una actitud recelosa, considerándolo como una actividad que los alejaba de asuntos más importantes.

Desde luego, no era ésta la opinión de Marx, ya que él comprendió de inmediato la importancia de lo que había ocurrido. Sin embargo, sería un error considerarle como el promotor del movimiento, que de hecho surgió espontáneamente del intercambio de opiniones entre dirigentes obreros auténticos, ayudados y aconsejados por radicales demócratas y refugiados políticos del continente. Sus fundadores avanzaban a tientas hacia una auténtica organización de la clase trabajadora por encima de las barreras nacionales. Esta circunstancia ha sido ignorada por los leninistas, que han hecho todo lo posible para dar una imagen de la Primera Internacional como un ensayo general, en pequeña escala, de la Tercera Internacional. Se trata de una mala interpretación de la Historia promovida con mala fe por propagandistas de sectas y escuelas opuestas, incapaces de compren-

der que todos los verdaderos movimientos obreros están estructurados necesariamente de forma democrática. El hecho más destacado de la A. I. T. es que ninguna de las personas que participaron en su fundación tenían la menor idea de cómo se desarrollaría. Incluso Marx, que elaboró los estatutos y que desde el comienzo ocupó un lugar en el Consejo General, trató de mantenerse en la medida de lo posible en segundo término. Engels minimizó en un primer momento su importancia, y los blanquistas por su parte le hicieron la contra porque había sido introducida en Francia por sus rivales proudhonistas. Los seguidores de Lassalle en Alemania se abstuvieron de participar. El *London Trades Council* la consideró inicialmente como un apéndice de sus propias actividades y, posteriormente, se negó a incorporarse en cuanto organización, aunque aceptó cooperar. Hay pruebas de que los dirigentes sindicales de Londres estaban más interesados en las ideas de Mazzini que en el socialismo de Marx, pero algunos participaron en el Consejo General y compartieron sus actividades. Así es cómo se produce realmente la historia —especialmente la historia del movimiento obrero, que siempre ha sido asunto confuso y embrollado, lleno de «espontaneidad» y en gran medida carente de esa férrea disciplina y centralización que tanto admiran los comunistas de hoy día. Este desdibujado movimiento tampoco tenía ningún rasgo «fabiano», ya que actuaba a plena luz, debatía sus problemas en los Consejos Internacionales y se vanagloriaba de su condición proletaria. En resumen, era una organización socialdemocrática de la primera época, aunque este término de reciente acuñación se aplicara al renaciente movimiento obrero alemán (Brauntal, I *passim*).

Si inicialmente carecía de un programa conjunto, no faltaban tendencias y escuelas conflictivas que competían para atraer la atención de los dirigentes obreros británicos y franceses que constituían el núcleo de la Internacional. A pesar de las brumas del tiempo, todavía podemos distinguir, no muy claramente, tres tendencias principales: el nacionalismo de Mazzini y la francmaso-

nería, el positivismo anglo-francés y el socialismo alemán. Este último estaba al principio representado exclusivamente por Marx, aunque contaba con algunos miembros de clase obrera, veteranos de la Liga Comunista Alemana, cuya presencia en Londres le ofreció la posibilidad de crear una pequeña fracción «marxista» dentro del Consejo General. Posteriormente, debido a su mayor capacidad intelectual, Marx comenzaría a dominar el Consejo, aunque esto no era previsible en un comienzo. Y, desde luego, quienes menos lo previeron fueron los dirigentes sindicales británicos, que se convertirían gradualmente en sus mayores defensores. Estos hombres habían sido captados por el movimiento en virtud de consideraciones sólo remotamente relacionadas con lo que posteriormente sería conocido como socialismo marxista. Su mayor interés era, además de su absoluta dedicación sindicalista, la ampliación de los derechos parlamentarios de los obreros, causa en la que cooperaban con dirigentes liberales como John Bright. Además, mantenían cierto entusiasmo acrítico por la causa nacionalista en Polonia, Hungría e Italia. Si los obreros británicos tenían un héroe, su héroe era Garibaldi, cuya visita a Londres en abril de 1864 provocó espontáneas manifestaciones de masas. La segunda persona más admirada por ellos era Mazzini, a quien detestaban los proudhonianos porque se oponía al socialismo, y que les pagaba con la misma moneda, porque Proudhon detestaba el nacionalismo italiano. Por último estaba Polonia. Los dirigentes franceses e italianos que destacaron en la A. I. T. querían que sus gobiernos apoyaran la causa polaca, y para ello contaban con el respaldo de un pequeño, pero influyente, grupo de intelectuales: los positivistas.

Mientras los historiadores del movimiento obrero han prestado especial atención a las sociedades secretas dentro de la Primera Internacional, desde la francmasonería a los seguidores de Bakunin (Dranchkovitch, ed., 36 y siguientes), se ha prestado mucha menor atención al entorno intelectual del movimiento obrero británico durante este período. (La obra habitual sobre este tema, *Before the socialist: studies in Labour and Politics 1861-*

1881, de Royden Harrison, es prácticamente desconocida fuera de Gran Bretaña, y por ello las historias de la Internacional se escriben normalmente insistiendo en las luchas personales entre Marx y Bakunin, pese a que éste ni siquiera trató de incorporarse a la organización hasta que ya estaba en marcha.) Sin embargo, no puede existir una exposición plenamente satisfactoria de la evolución de la Internacional que no recoja sus antecedentes franco-británicos. Independientemente de que Mazzini enviara un representante a la asamblea constituyente, y de que Marx asistiera en persona, la organización fue de hecho iniciada por dirigentes obreros franceses e ingleses cuyos intereses inmediatos eran de carácter laboral. Aparte de esto, compartían ciertos intereses comunes sobre la política exterior en Polonia e Italia, y una orientación positivista. Ni lo uno ni lo otro estaba destinado a perdurar, pero ambas cosas tuvieron su importancia en los comienzos. La insurrección polaca animó a la celebración de una asamblea pública el 22 de julio de 1863 en Londres, que a su vez sirvió de excusa para intercambiar ideas entre los dirigentes obreros ingleses y franceses (estos últimos eran en su mayoría seguidores de Proudhon mezclados con algunos bonapartistas de izquierda). Los dirigentes ingleses eran liberales-radicales que mantenían todavía vivo el recuerdo del cartismo y estaban poseídos por un nuevo e intenso entusiasmo hacia la causa antiesclavista en los Estados Unidos. En términos concretos, se puede decir que eran partidarios de Lincoln, en la medida en que estaban dispuestos a cooperar con liberales como Bright.

El tema antiesclavista ha servido como disculpa a un montón de tonterías hagiográficas, en su mayor parte inventadas por autores comunistas, que en éste como en otros aspectos han probado ser dignos sucesores de los historiadores de la Iglesia. Según ellos, parece que el tema de la abolición se convirtió en la pasión dominante de la clase obrera británica durante la guerra civil americana. Hasta tal punto, que las clases dominantes no osaron intervenir junto a los confederados como hubieran deseado. La prosaica verdad es que la

abolición fue sobre todo una causa liberal de la clase media, y que los dirigentes obreros británicos que la apoyaban estaban claramente en minoría. Un número bastante respetable de dirigentes sindicales, sobre todo antiguos cartistas que habían sido ganados a la democracia «tory», es decir, al conservadurismo de Disraeli, impulsados por su odio hacia el capitalismo y el liberalismo, favorecieron a los sudistas y a la causa secesionista. Una autorizada versión del tema señala que «es difícil encontrar un solo periódico influyente de la clase obrera que se manifestara abiertamente en favor de Lincoln y en contra de la intervención británica. La actitud predominante era más bien la contraria... Dirigentes conocidos y respetados de la clase trabajadora se pusieron del lado de la Confederación». (Harrison, 53.) Sin embargo, había excepciones sobre todo entre los dirigentes sindicales con cierto peso dentro de la Internacional. Sólo que —y esto es algo que debe quedar claro si queremos entender la historia— estos hombres no eran socialistas. ¡Por el contrario, estaban a favor de la causa nordista precisamente porque se habían reconciliado con el liberalismo!

Cualquiera que no esté cegado por la propaganda u obnubilado por el culto populista al «pueblo» encontrará fácilmente una explicación a este estado de cosas. La abolición era la causa de liberales como John Bright, portavoz de la nueva clase dominante de los empresarios industriales en el norte de Inglaterra, y no existía un grupo de hombres a quienes el obrero sindicado medio odiara más. En los años 1840, los cartistas y los partidarios del libre comercio habían sido enemigos acérrimos, y no era para menos, ya que los «radicales manchesterianos», tan benthamistas y *laissez-fairistas,* votaron reiteradamente en contra de la legislación que trataba de limitar las jornadas inhumanas de trabajo en las fábricas. En la década de 1860 el tema estaba muerto, pero los viejos cartistas tenían buena memoria. Y así, parte del odio acumulado contra Cobden, Bright y sus amigos liberales fue trasladado a los abolicionistas. Para ellos se trataba de la misma vieja cruzada

capitalista: en los años 1840 lanzada por la *anti-Corn Law League* (Liga contra la Ley de Granos) y ahora oculta tras una fraseología hipócrita sobre la liberación de los esclavos. Para los dirigentes sindicales británicos, enfrentados todavía al capitalismo y al liberalismo, la causa de la Confederación Sudista era respetable, lo que dio lugar a una paradójica alineación política. Al estar ligado el nombre de Bright al del presidente Lincoln, era relativamente plausible que un oligarca a la vieja usanza «tory» declarara: «Si pudiera, dispararía contra el presidente Lincoln una bomba de mortero, y si la onda explosiva no fuera suficiente, enviaría una nueva carga con John Bright dentro.» Pero este tipo de sentimientos también tenía eco entre la vieja generación de dirigentes sindicales. En su opinión, la abolición era el lema de los «radicales» benthamistas y librecambistas manchesterianos, que durante cincuenta años habían tenido a hombres, mujeres y niños trabajando innumerables horas en las minas y fábricas.

El cartismo y la campaña a favor de la legislación de fábricas se produjeron al mismo tiempo, aunque los cartistas ya estaban en declive cuando en 1847 una extraña coalición de aristócratas «whig» con mala conciencia, evangelistas filantrópicos y furiosos terratenientes «tories», consiguieron la aprobación del *Ten Hours Bill* (Decreto de las diez horas), en revancha por la abolición de las *Corn Laws* (Leyes de granos) el año anterior. Como explicó Marx veinte años más tarde, una vez enfriados los ánimos: «Ellos [los cartistas] se aliaron con los 'tories' ansiosos de venganza, y a pesar de la fanática oposición del ejército de perjuros librecambistas, con Bright y Cobden a la cabeza, el *Ten Hours Bill*... fue aprobado en el Parlamento.» *(El capital,* 269.) Marx escribiría esto en el año 1867. En 1863, comentando en privado con Engels el creciente número de asambleas en favor de la causa de Lincoln y los nordistas, adoptó una actitud más tolerante con respecto a Bright, cuya campaña antiesclavista le había, en parte, redimido a los ojos de hombres como Marx y Engels. Pero no era tan fácil conseguir que los viejos cartistas

olvidaran los sufrimientos que les habían infligido los economistas manchesterianos y sus representantes parlamentarios. «A los hombres formados en la dura escuela de la agitación contra las Leyes de Pobres, en el movimiento de reforma de las fábricas y en el cartismo, les bastaba con que John Bright y sus amigos se identificaran con la causa federal para que esta causa quedara condenada a sus ojos. Si la República norteamericana representaba su ideal, ellos no podían tener el mismo.» (Harrison, 56.) También en asuntos internos —dada la opción que se les ofrecía entre los «tories» y los mojigatos liberales— estos simpatizantes del Sur preferían generalmente a los primeros. Al menos los «tories», en esa época, no se entusiasmaban con el *laissez faire*.

¿En qué momento entran entonces en escena los positivistas de Londres? En el momento estratégico. Al estar activos en la campaña antiesclavista, pero también en buenos términos con los sindicatos y al ser defensores de la legislación social, pudieron conseguir una alianza entre el liberalismo radical y la nueva generación de dirigentes obreros. Durante la crítica etapa inicial de la Primera Internacional se convirtieron en centro de atención, mientras que la actuación determinante de Marx entre bastidores no fue en un comienzo percibida por la prensa y el público, lo que sin duda le convenía y, desde luego, le facilitó en buena medida su tarea. Marx contaba con el apoyo de veteranos ex cartistas como E. Jones, que no compartía las simpatías sudistas de algunos de sus antiguos compañeros, y también contaba con su viejo círculo de amigos alemanes de los días de la *Liga Comunista*. Entre éstos destacó Eccarius, durante una serie de años, como miembro relevante del Consejo General. Pero el problema inmediato consistía en crear una plataforma que fuera del agrado de los dirigentes obreros británicos y de sus amigos franceses; y en esto, los positivistas —sobre todo Edward Spencer Beesley y Frederic Harrison— facilitaron inconscientemente el camino a Marx. El profesor Beesley, distinguido discípulo de Comte, conocía

a Bright y tenía también buenas relaciones con los dirigentes obreros de Londres, de quienes fue aliado y portavoz durante la huelga de 1859. Beesley había conseguido que el *London Trades Council* apoyara la causa nordista en la guerra civil americana, y fue uno de los oradores en la asamblea celebrada en Londres, en St. James Hall, el 26 de marzo de 1863, en la que J. S. Mill estuvo en el estrado y Bright, que era un orador elocuente, fue la estrella del acto. El resto de los oradores eran dirigentes sindicales de Londres. Marx estuvo presente, y en una carta enviada a Engels comentaría favorablemente la alocución de Bright: «Parecía todo un independiente» (es decir, un seguidor de Cromwell).

Esta fue la ocasión en que Marx estuvo más cerca de expresar una opinión favorable sobre Bright. Cuando al año siguiente los organizadores de la Internacional acudieron a él para que elaborara un programa adecuado, Marx, como era de esperar, aceptó el cometido, al tiempo que, en una comunicación privada a Engels, dejaba claro que no se hacía ninguna ilusión sobre la ideología predominantemente liberal-radical de los dirigentes obreros de Londres. Después de todo, estaban colaborando simultáneamente con hombres como Bright en una campaña a favor de la ampliación del sufragio. El motivo por el que Marx se comprometió a elaborar el borrador de lo que serían los estatutos de la Internacional surgió como secuela del famoso mitin celebrado el 28 de septiembre de 1864, en St. Martin Hall, Long Acre, en el que quedó constituida formalmente la Asociación Internacional de Trabajadores. Marx y Eccarius fueron elegidos miembros del primer Consejo General de la A. I. T., y eran los dos únicos alemanes entre treinta y cuatro miembros: veintisiete ingleses, tres franceses y dos italianos (incluyendo al secretario de Mazzini, Luigi Wolf, que pronto lo abandonaría, y que tal vez era agente secreto del gobierno francés). Por lo menos once de los representantes británicos eran miembros del Sindicato de la Construcción de Londres, des-

tacando entre ellos George Odger, de quien partió la iniciativa de organizar el mitin.

Odger gozaba de cierto renombre a partir de octubre de 1863, por ser el autor del folleto *Llamamiento a la clase obrera de Francia,* que circuló ampliamente, y en el que exponía el tema de la solidaridad de la clase trabajadora y la necesidad de «una reunión de los representantes de Francia, Italia, Alemania, Polonia, Inglaterra, así como de todos los países donde existiera el deseo de cooperar para el bien de la Humanidad» (Collins-Abramsky, 26). Los franceses, a quienes iba dirigido este llamamiento y que posteriormente se incorporarían al Consejo General de la Internacional, compartían estos sentimientos democráticos, aunque los proudhonianos que había en sus filas pensaban todavía en proteger al pequeño propietario campesino y al artesano de las asechanzas del capitalismo, mientras Odger y sus colegas pensaban ya en el sindicalismo obrero. En el otoño de 1864, Marx tuvo que arreglárselas para sortear estas diferencias. Odger, para mayor complicación, también era presidente de una *Asociación Sindical para el Sufragio Masculino,* que se había constituido en noviembre de 1862 con el fin de trabajar con Bright y otros liberales para ampliar el censo del sufragio electoral (que posteriormente se promulgó en 1867). Por su parte, los franceses pronto comenzarían a tener rencillas entre sí, y también con los ingleses. Los proudhonianos querían mantenerse al margen de la política parlamentaria, mientras los dirigentes obreros que tomaban sus directrices de los radicales de clase media estaban a favor de la destitución de Napoleón III y de la restauración de la democracia republicana.

Con estos datos parece prácticamente imposible que la Internacional pudiera salir adelante. Un incidente puede servirnos de ejemplo. Mientras Marx permanecía sentado y mudo en el estrado, en la reunión de St. Martin Hall, el profesor Beesley tomó la palabra, pronunciando una alocución dentro de su habitual línea positivista. Específicamente, hizo un llamamiento para crear una alianza anglo-francesa con el fin de «asegurar y de-

fender las libertades del mundo». Este tipo de cosas, igual que el entusiasmo de los positivistas de Londres por la intervención armada en favor de Polonia y en contra de Rusia, o su creencia de que las clases trabajadoras debían tener su propia organización, no eran del agrado de liberales como Bright, que naturalmente evitaba cualquier contacto con la A. I. T. y con sus manifiestos. Pero tampoco eran del agrado de Marx, ya que los positivistas tendían a adoptar una actitud tolerante con Napoleón III. Por otro lado, compartía su repulsa de la política británica en Irlanda, aunque sobre este tema tanto los positivistas como Marx se enfrentaban con el tradicional rechazo de la clase obrera británica hacia los irlandeses. Así, cuando Beesley en su conferencia mencionó a Irlanda —junto con China, India y Japón— como uno de los países donde la política británica era, en sus propias palabras, «cobarde y sin principios», el órgano oficial de los sindicatos ingleses, el *Beehive,* no recogió la referencia a Irlanda. (Su antiguo editor, George Troup, ya había destacado por sus simpatías hacia los confederados. Su director administrativo, George Potter, era otro simpatizante de la causa sudista, pero también era el activista sindical británico más conocido en aquella época: era el líder de los obreros de la construcción de Londres en 1860. Tal era el material humano con el que tenían que trabajar hombres como Beesley y Marx.) Cuando en 1870 la Internacional rompió finalmente con el periódico *Beehive,* la causa estuvo en parte en su sistemático boicot de las resoluciones del Consejo General sobre Irlanda. (Collins-Abramsky, 175.)

Hemos llegado a un punto en que confluyen media docena de tendencias diferentes, incluyendo la más importante de todas: el comienzo de una asociación entre Marx y un grupo de dirigentes obreros londinenses que estaban dispuestos a colaborar con los socialistas franceses y alemanes *porque se acababan de reconciliar con el capitalismo* y estaban, por lo tanto, dispuestos a apoyar a la causa antiesclavista en América y al republicanismo democrático en Europa. Es así, exactamente, como

se inician normalmente los movimientos democráticos. Evidentemente, esta extraña situación no resultaba visible para los dirigentes obreros, aunque sí lo era para Marx, especialmente cuando en octubre de 1864 se le pidió que elaborara un programa para la A. I. T. En sus comienzos, la Asociación contaba con cinco secciones nacionales afiliadas: la inglesa, la francesa, la italiana, la alemana y la polaca, que estaban de acuerdo en muy pocas cosas, entre ellas en unos cuantos principios democráticos básicos. Después de que varios subcomités abandonaran el empeño totalmente desesperados, Marx consiguió la cuadratura del círculo al elaborar un documento que satisfizo a todo el mundo: sobre todo, a los dirigentes sindicales británicos —destacando entre éstos a George Odger, W. R. Cremer, George Howell y Thomas Facey—, que querían un documento que fuera comprensible para los sindicados, que expresara los principios del sindicalismo británico, reviviera algunos temas cartistas y al mismo tiempo expusiera sus afinidades democráticas, abolicionistas y pro polacas. El resultado fue el famoso *Mensaje inaugural,* que provisionalmente adoptaría el Consejo General en noviembre de 1864, y que posteriormente sería ratificado por el Congreso de la Internacional en Ginebra en 1866, como su definitiva declaración de principios. (Collins-Abramsky, 39 ss.).

Comparado con el *Manifiesto Comunista,* el *Mensaje inaugural* es un documento muy moderado, e incluso cabe plantearse la validez de esta comparación. El *Manifiesto Comunista* trata a grandes rasgos del surgimiento del capitalismo, de la historia del conflicto de clases y de los principios del comunismo. El *Mensaje* comienza con una descripción de las condiciones económicas en la Gran Bretaña victoriana, declara que la gran mayoría de la clase obrera queda excluida de la mejora general en las condiciones de vida, producida gracias al progreso tecnológico y al «boom» industrial iniciado a partir de 1848; afirma que en cualquier caso el sindicalismo y el cooperativismo son instrumentos de emancipación obrera, reconoce —con cierta desgana— que

una minoría de la clase obrera había mejorado sus condiciones de vida tanto en el continente como en Gran Bretaña, y acaba declarando que la aprobación de las *Factory Acts* (Legislación sobre Fábricas), junto con la expansión del movimiento cooperativista, representaban «una victoria de la economía política del trabajo sobre la economía política de la propiedad privada». La moraleja a que Marx llegaba, para beneficio de los dirigentes sindicales británicos que le habían encargado la elaboración del *Mensaje inaugural,* era que «estos grandes experimentos sociales» habían demostrado «que la producción en gran escala y en cooperación con las exigencias de la ciencia moderna podía proseguir prescindiendo de una clase de patronos que utiliza el trabajo de la clase de los asalariados». Esta afirmación reproducía algunas de las ideas de Owen, y en cuanto tal era presumible su aceptación por hombres que recordaban el socialismo de su juventud. Incluso en el *Mensaje* se hacía referencia explícita a Robert Owen, afirmando a continuación que «los ensayos que la clase trabajadora estaba llevando a cabo en el continente eran, de hecho, consecuencia práctica de las teorías proclamadas en voz alta en 1848, y no producto de la imaginación». Se trataba de una referencia indirecta a los talleres nacionales de Louis Blanc, que seguro sería apreciada por los delegados franceses, incluso a pesar de su escepticismo respecto a Blanc. Quedaba, finalmente, por tratar la conquista del poder político por medio de un proceso democrático. Las instituciones parlamentarias existentes no eran representativas. ¿Acaso no había definido el mismo Palmerston la Cámara de los Comunes como el hogar de los propietarios hacendados? «La conquista del poder político se ha convertido, por lo tanto, en el principal deber de la clase obrera. Esta parece entenderlo así, pues en Inglaterra, Alemania, Italia y Francia se ha producido un resurgir simultáneo, e igualmente se están llevando a cabo esfuerzos simultáneos en la reorganización política del partido de los obreros.»

El *Mensaje* ofrecía un programa muy moderado, de hecho un programa socialdemócrata. Además, establecía

las directrices para el futuro. Cuando el IV Congreso de la Internacional, reunido en Basilea en septiembre de 1869, adoptó cinco años más tarde el informe del Consejo General elaborado por Marx, no se podía dudar de que existía una clara mayoría —compuesta principalmente por delegados ingleses y alemanes— favorable a lo que se denominaba entonces de forma bastante vaga «colectivismo». Pero ¿cuál era el orden del día en Basilea? ¡La nacionalización de la tierra y la jornada de ocho horas! El primer punto no fue bien acogido por los proudhonianos, que planteaban la necesidad de un campesinado fuerte —como defensa contra el poder estatal—, pero perdieron la votación, ya que incluso Bakunin se pronunció a favor de la propiedad comunal de la tierra (¿qué otra cosa podía hacer un ardiente defensor de la *obshchina?*). A su vez, la mayoría «colectivista» se escindió al discutir la propuesta de Bakunin en favor de la abolición del derecho a la herencia; pero ésta era una discusión académica. Una propuesta, que presagiaba el futuro nacimiento del movimiento anarcosindicalista, fue presentada por un delegado belga, quien mantenía que algún día los sindicatos destruirían el estado y reorganizarían la sociedad sobre bases totalmente diferentes. Bakunin no había pensado en esto, ya que entonces estaba más interesado en el *Lumpenproletariat* de Nápoles y en su aliado, la *lumpeninteliguentsia,* que constituía la base social de su movimiento tanto en Italia como en otras partes.

Si estuviéramos escribiendo la historia del movimiento obrero y no la historia del socialismo, convendría detallar ahora las disputas desencadenadas entre 1865 y 1870 entre los «mutualistas», los «colectivistas» y los «comunistas» (refiriéndonos con este último término a los seguidores alemanes de Marx, que de hecho no eran comunistas, sino socialdemócratas reformistas); las rivalidades entre los proudhonianos y los blanquistas en Francia, el impacto demoledor de la Comuna de París en 1871 y las disensiones resultantes, que culminaron en el Congreso de La Haya en septiembre de 1872, en el que socialistas de todas las tendencias rompieron con

los anarquistas. Afortunadamente, no es necesario tratar aquí de todos estos temas. Sin embargo, merece la pena recoger las circunstancias que colaboraron a la desaparición de la A. I. T. En septiembre de 1872, una escasa mayoría del Consejo General votó a favor de la propuesta de Marx de trasladar la sede del Congreso a Nueva York, con la aparente intención de alejarlo de la infiltración policíaca y de las luchas fraccionales en Francia, pero en realidad para alejarlo de Bakunin y sus seguidores. Los blanquistas se opusieron al traslado. Habían apoyado a Marx incondicionalmente en su lucha contra Bakunin, pero consideraban un error trasladar la sede de la Internacional del lugar que su dirigente Edouard Vaillant proféticamente llamaba «el campo de batalla, Francia y Alemania». Finalizado este episodio, Marx, que anteriormente no había asistido personalmente nunca a todas las sesiones de un Congreso de la Internacional, tomó la palabra en un mitin en Amsterdam para sintetizar lo que él consideraba la lección a extraer de los últimos ocho años. Su tema principal, en abierta oposición a la postura de los anarquistas, era la necesidad de que los obreros conquistaran el poder político como único medio por el que «podrían establecer la nueva organización de la clase obrera». Marx dejaba al futuro la determinación de la forma concreta en que se llevaría a cabo este objetivo. «Sabemos —dijo— que habría que prestar especial atención a las instituciones, costumbres y tradiciones de cada país.» Probablemente en el continente europeo la norma sería la revolución política al estilo francés, pero en Gran Bretaña, en los Estados Unidos y tal vez en Holanda los trabajadores podían «confiar en lograr sus fines por medios pacíficos». Esta afirmación se convertiría en una pieza clave del credo socialdemócrata, que se alejaba así tanto del liberalismo como del anarquismo.

Vemos así que la Primera Internacional es la piedra de toque para comprender en qué consistía el movimiento obrero europeo en el siglo XIX. Según la perspectiva del historiador, podrá ser considerada como el campo de batalla del marxismo y el anarquismo, o como

el punto de confluencia del socialismo y la democracia, o incluso como un intento de reconstruir el viejo movimiento democrático sobre una nueva base. Todas estas interpretaciones son legítimas, y en esta exposición hemos tratado de recoger las distintas alternativas que se ofrecían. Algunas apuntan en la dirección del Congreso de La Haya de 1872, que formalizó la escisión entre los seguidores alemanes y británicos de Marx (junto con los blanquistas) y los partidarios de Bakunin en Francia, Italia y España, en su mayoría antiguos proudhonianos, y el resto italianos desilusionados con el estéril republicanismo de Mazzini. Desde otra perspectiva, se puede considerar a la Internacional como un intento por parte de los dirigentes obreros franceses y británicos de encontrar un lenguaje común: inicialmente, en defensa de Polonia; luego, sobre un amplio espectro de temas políticos y laborales. Desde un punto de vista diferente, la Internacional aparece como un factor más que contribuyó a aumentar la sima que separaba a los seguidores alemanes de Lassalle, que no se unieron a la Internacional, del grupo «marxista» constituido en torno a Wilhelm Liebknecht y August Bebel, y que formalmente se constituyó como Partido Social-Demócrata independiente en Eisenach en 1869. Finalmente, se produce la curiosa circunstancia de que los dirigentes sindicales británicos que durante ocho años fueron el soporte principal de la A. I. T. eran en su mayoría defensores incondicionales de Marx, pero no eran socialistas, ni mucho menos marxistas. Aproximadamente en 1872, la mayor parte de este grupo se alió con el Partido Liberal de Gladstone, razón por la que Marx rompería con ellos, al tiempo que expulsaba a Bakunin y trasladaba la sede del Consejo General a Norteamérica. Y allí, pocos años más tarde, en 1876, la A. I. T. acabaría sus días, sin pena ni gloria, en Filadelfia.

Todos estos acontecimientos pertenecen a la historia del movimiento socialista, sobre la que hay abundante bibliografía. Pero todavía no hemos considerado el tema del positivismo en cuanto tendencia rival del marxismo. Debiéramos decir algo a este respecto, dado que el pos-

terior desarrollo del socialismo británico quedó determinado por la escisión de estas dos escuelas. La dificultad con que uno se enfrenta al tratar este tema es que se opone radicalmente al enfoque que hasta aquí hemos adoptado. En vez de considerar la actuación de los dirigentes obreros en París y Londres entre 1864 y 1872, tenemos que averiguar lo que pensadores como Marx, Comte, Mill y Spencer tenían que decir sobre la sociedad. Esto, que aparentemente es un tema radicalmente distinto, es, de hecho, otro aspecto de la misma cuestión. La única diferencia consiste en dejar de exponer lo que se *hacía* para pasar a tratar sobre lo que se *decía,* aunque en última instancia ambas cuestiones van unidas. Ya hemos visto cómo los seguidores de Comte contribuyeron a convencer a aquel sector de los dirigentes sindicales británicos que no se habían convertido en demócratas «tories», para que adoptara una línea independiente en política exterior. También jugaron un papel importante al promover una actitud favorable a Francia —incluso, a veces, promovieron cierta tolerancia hacia Napoleón III, en beneficio de Italia y Polonia—, ya que consideraban a Francia como la encarnación de la idea revolucionaria. Esta creencia era muy del agrado de los socialistas y demócratas franceses de la época, pero perdió bastante credibilidad tras la gran *débacle* de la Comuna de París y la consiguiente escisión en la Internacional.

¿Qué papel jugaron los positivistas de Londres a partir de 1865? Al no ser socialistas, perdieron terreno durante cierto tiempo. Marx estaba en buenos términos con Beesley, pero no con Harrison, aunque ambos eran admiradores de Comte, y además relativamente próximos en su ideario político a John Stuart Mill. Comte tenía seguidores en París, pero los socialistas franceses eran entonces o proudhonianos o blanquistas, mientras que los polacos e italianos afiliados a la Internacional tan sólo se interesaban por sus respectivos movimientos nacionales. Parece casi imposible que Marx consiguiera en 1864 que aceptaran un documento que con el tiempo se convertiría en la declaración de principios de la

socialdemocracia, pero está claro que tenía un talento político considerable cuando se molestaba en ejercerlo. Además, hábilmente prefirió quedar en segundo término y actuar como consejero de los dirigentes obreros británicos, obteniendo a cambio carta blanca en las negociaciones con los alemanes, y posteriormente con los rusos. La razón de este trato se encuentra en el ascendiente intelectual que Marx había conseguido sobre los dirigentes sindicales británicos, circunstancia aún más sorprendente si consideramos que era extranjero. Algunos de estos dirigentes habrían preferido a Mill, pero Mill no era socialista. Tampoco lo eran, en cualquier caso, Beesley y Harrison, aunque estaban dispuestos a apoyar el sindicalismo, y sus simpatías radicales les convertirían en ardientes defensores de la República francesa en 1870 y, posteriormente, de la Comuna. (Marx y Beesley trabajaron conjuntamente en apoyo de los comuneros refugiados.) Pero el positivismo y el marxismo seguían líneas paralelas que nunca se entremezclaban. En última instancia, los positivistas serían los precursores del fabianismo, que a su vez se convirtió en la década de 1880 en el grupo rival del embrionario movimiento socialdemócrata marxista.

Por lo tanto, en la exposición que sigue intentaremos trazar el paso del positivismo hacia el socialismo evolutivo, tal y como queda esbozado en el texto original de los *Fabian Essays,* publicado en 1889. Esta fecha coincidía —tal vez intencionalmente— con el centenario de la Revolución Francesa (desde luego, la fecha de la fundación de la Segunda Internacional en París fue escogida deliberadamente para conmemorar el aniversario). La Segunda Internacional, en contraste con la Primera Internacional, predominantemente anglo-francesa, fue en gran medida una creación franco-alemana, al haberse convertido la socialdemocracia alemana en un movimiento de masas. En el cuarto de siglo comprendido entre 1864 y 1889 se produjo, por un lado, la evolución del «marxismo» hasta convertirse en una doctrina coherente, y por otro, un cambio en el centro de gravedad del movimiento socialista, que se desvió hacia el Este,

al convertirse Alemania en el mayor poder europeo y al ser el socialismo alemán, oficialmente identificado ahora con Marx y Engels, el grupo de mayor influencia dentro del movimiento. En el intervalo había surgido una corriente anarquista, que en su mayor parte quedó confinada a Europa del Sur y del Sudoeste, aunque Bakunin también contaba con cierto número de seguidores en Holanda y Bélgica. Pero esto constituye un tema distinto que deberá ser tratado independientemente. El socialismo fabiano representaba una opción distinta, al ser una secuela de la secta positivista que había contribuido a poner en marcha el movimiento de 1864. Vemos así que, en 1889, no existían dos, sino tres movimientos socialistas: la Socialdemocracia Continental, oficialmente marxista o casi marxista; el Anarquismo o o Anarcosindicalismo, y el Fabianismo, que representaba la forma en que la tradición benthamista se había acoplado al movimiento socialista, y que en el futuro se convertiría en el inspirador intelectual, si no es éste un término muy altisonante, del Partido Laborista británico.

Una escuela socialista sólo podía tener aceptación entre los intelectuales británicos después de que los adversarios de la economía de Manchester hubieran comprendido que había una alternativa al romanticismo «tory» y al culto carlyleano de las actitudes «heroicas». Ya hemos visto anteriormente las extrañas alianzas que se produjeron en los años 1860 con la campaña antiesclavista. Por otro lado, la creciente influencia del «darwinismo social» —que venía a ser la cómoda doctrina de que los pobres y los débiles merecían su suerte— implicaba un nuevo reto, al que se podía responder de distintas formas:

De hecho, la controversia entre lo que se puede llamar el darwinismo social «interno» y «externo» es anterior a las hipótesis de Darwin. Algunos victorianos adversarios de la «tétrica ciencia» de la economía política —por ejemplo, Thomas Carlyle, Charles Kingsley y Charles Dickens— se oponían al individualismo a ultranza de los radicales, ya que en su opinión desembocaba en el embrutecimiento de los obreros británicos; pero, al mismo tiempo, estos mismos críticos del *laissez faire* interno eran de una severidad implacable en su actitud frente a las razas

«inferiores» que no fueran de piel blanca como la británica. El folleto racista de Carlyle *Essay on the nigger question*, en el que defendía la esclavitud, escrito diez años antes del *Origen*, de Darwin, puede ser considerado como una manifestación «prematura» del darwinismo social externo, lo mismo que su postura en el famoso caso Eyre, en el período comprendido entre 1865 y 1868. En esta ocasión Carlyle y Ruskin, Kingsley y Dickens mantenían que no merecía la pena preocuparse por las injusticias inferidas a los «negros» jamaicanos si los obreros ingleses continuaban sufriendo la opresión del sistema fabril. Por otro lado, los radicales cobdenistas —incluyendo a John Stuart Mill, Darwin, Spencer, Huxley y John Bright, buenos malthusianos y darwinistas sociales internos— daban por sentado la necesidad del sistema fabril y de la lucha económica interna, pero protestaban contra la brutal aniquilación de los negros jamaicanos por el gobernador británico Eyre. (Semmel, 30-31.)

Resultaría agradable, aunque sería erróneo, añadir que los dirigentes obreros británicos representativos de esta época mantuvieron una actitud moral más elevada. Pero nada más lejos de la verdad. La realidad es que el movimiento obrero, una vez emancipado del liberalismo, recibiría su educación de los intelectuales socialistas, y éstos todavía debían quitarse unas cuantas orejeras mentales antes de poder universalizar los elementos de una nueva visión del mundo.

2. Del positivismo al socialismo: 1864-84

«El positivismo (con *p* minúscula) era la tendencia intelectual más claramente definida en Inglaterra entre 1860 y 1880», escribe Mr. Royden Harrison en su riguroso estudio sobre este tema. Entre los «pensadores avanzados» que, como dice Mr. Harrison, «aceptaban la concepción de Comte de que el método científico era la única fuente de conocimientos propiamente dicha», John Stuart Mill y John Morley «tenían una deuda personal con Comte». A lo que se puede añadir que T. H. Huxley y Herbert Spencer tenían ideas muy similares, aunque Spencer, años más tarde, puntualizara

que desconocía a Comte cuando en sus *Social Statics* de 1850 introdujo el concepto de «organismo social». Por otro lado, Marx, cuya correspondencia prueba que leyó a Comte por primera vez en 1866, desarrollaría desde fecha muy temprana una fuerte animadversión hacia aquél. Comte y su escuela, observaría Marx en *El capital,* podían perfectamente deducir la necesidad eterna del feudalismo de los principios a que recurrían con el fin de demostrar que la industria sólo podía funcionar bajo el control de los capitalistas. Pero para los discípulos británicos de Comte este tipo de crítica, si la hubieran conocido antes de la publicación de la primera traducción al inglés de *El capital* en 1887, carecía de poder persuasivo. En cualquier caso, los hombres como Mill se sentían incómodos con las implicaciones autoritarias del pensamiento de Comte, a veces soslayadas apologéticamente por futuros positivistas que las consideran como una secuela de la religiosidad de Comte, que no afecta al valor científico de su obra, pionera en el campo de la sociología.

Fuera como fuese, no hay duda de que los positivistas tenían mayor influencia entre los intelectuales británicos de la época victoriana que el grupo rival, los socialistas cristianos, representados estos últimos, sobre todo, por Frederick Denison Maurice y Charles Kingsley. Ambos grupos estaban forzados a rivalizar para atraer la atención pública con autores tan populares como Carlyle y Ruskin, pero se puede argüir que al menos Ruskin fue influido por el positivismo, aunque tal vez sin ser consciente de ello. Citemos una vez más a Mr. Harrison: «Prueba del carácter omnipresente del positivismo es el hecho de que Ruskin y Matthew Arnold se vieran obligados a definirse en relación a esta tendencia. Los positivistas, Frederic Harrison y Patrick Geddes, no encontraban grandes dificultades para demostrar que Ruskin tenía más puntos en común con Comte de lo que él creía.» *(Op. cit.,* 225.)

Este tipo de razonamiento concede un amplio margen para atribuir influencias no reconocidas. De igual manera, se puede argumentar que puesto que Marx y

Comte estaban en deuda con Saint-Simon, *debían* de tener puntos en común. En general, esta afirmación es más convincente si se aplica a Engels que a Marx, quien nunca disimuló el desprecio que sentía hacia Comte y su escuela. También podemos añadir que si bien es cierto que Marx y Spencer estaban claramente influidos por Darwin, el «darwinismo social» era tabú para los seguidores de Marx, mientras que, por el contrario, Spencer lo convertiría en un fetiche, y sus discípulos fabianos —sobre todo George Bernard Shaw— posteriormente lo utilizarían en defensa del imperialismo británico y del gobierno de los fuertes. Estos datos demuestran lo peligroso que es jugar con términos como «influencia». Marx, Comte, Mill, Darwin y Spencer pertenecían a una generación de pensadores que, inevitablemente, compartía ciertos rasgos comunes, en la medida en que todos empleaban el concepto de evolución. Pero las entrecruzadas corrientes intelectuales que crearon siguieron el modelo familiar de atracción-repulsión. Spencer, por considerar solo el ejemplo más obvio, era un individualista acérrimo, y aquellos de sus antiguos discípulos que posteriormente se incorporarían al fabianismo tuvieron que adaptar a Comte antes de poder extraer conclusiones socialistas de su insatisfacción con el liberalismo. Pero una vez dado este paso, decidieron inmediatamente que no necesitaban de Marx. Por otro lado, se puede aducir que la filosofía de los últimos años de Engels tenía una marcada connotación positivista. En cualquier caso, este examen no conduce probablemente más que a la afirmación de que en esos años se respiraba un cierto aire cientifista.

Por lo tanto, volvamos al grupo británico que fue el centro de atención entre los años 1860 y 1880. Sus miembros eran positivistas, en cuanto que se consideraban discípulos de Comte. Según su biógrafo, eran «religiosos seglares» que «trataban de sustituir los consuelos de la Teología por los de la Historia». (Harrison, 252.) Comte había enseñado una religión de la Humanidad basada en la creencia —de la que no ofrecía ninguna prueba, pero de la que algunos antropólogos

modernos han encontrado testimonios reales— de que hay una tendencia constante al fortalecimiento de los sentimientos altruistas a expensas de los sentimientos y apetitos más egoístas. Ley fundamental que formularía en los términos siguientes:

> *Le type fondamental de l'évolution humaine, aussi bien individuelle que colective, y est, en effect, scientifiquement représenté comme consistant toujours dans l'ascendant croissant de notre humanité sur notre animalité, d'après la double suprématie de l'intelligence sur les penchants, et de l'instinct sympatique sur l'instinct personnel. (Cours de Philosophie Positive,* 2.ª ed., 1864, VI, 721) *.

Esta doctrina impresionaría profundamente a hombres como Mill, así como al reducido grupo de positivistas propiamente dichos: E. S. Beesley, Frederic Harrison, Henry Crompton y sus compañeros, que en el período comprendido entre los años 1860 y 1880 actuaron como consejeros intelectuales del movimiento obrero británico. Su filosofía tenía ciertas afinidades con el benthamismo, lo que difícilmente puede sorprendernos, dado que los conceptos básicos de Comte procedían de Condorcet y Turgot. Estos teóricos de la Ilustración Francesa del siglo XVIII creían en una forma de progreso humano lineal, directamente atribuible al desarrollo intelectual del hombre, que, según ellos, avanzaba a través de los famosos «tres estadios»: el teológico, el metafísico y el científico, siendo el científico el último y por lo tanto el mejor. Este progreso o desarrollo intelectual —nunca llegaron a delimitar claramente los términos— se producía paralelamente a la evolución moral, siendo el predominio del altruismo sobre el egoísmo solamente otro aspecto del mismo proceso o progreso universal de la condición animal a la condición humana. Evidentemente, si esto era así, no había necesidad de la re-

* El modelo fundamental de la evolución humana, tanto individual como colectiva, está representado científicamente como consistente en todos los casos en el creciente dominio de nuestra humanidad sobre nuestra animalidad, siguiendo la doble supremacía de la inteligencia sobre las tendencias, y del instinto de simpatía sobre el instinto personal.

ligión revelada, o más bien la religión revelada había cometido un error al insistir tanto en la corrupción de la naturaleza humana. Esta teoría supuso un gran alivio para los agnósticos victorianos como Mill y Morley, en especial cuando también se pudo demostrar que de hecho la situación estaba mejorando, en lugar de deteriorarse (como se desprendía fácilmente de la interpretación malthusiana de Darwin, según la cual la tierra estaba cada vez más poblada de razas inferiores y de clases bajas que clamaban por ser alimentadas). Vemos así que la religión del humanismo de Comte sentaba las bases científicas para una ética de la benevolencia. Era tanto una constatación de hechos, o supuestos hechos, como una guía para la acción, en la medida en que los creyentes en la nueva fe humanista eran movilizados para expresar lo que hasta entonces se había producido por sí solo, inconscientemente, en el curso de la Historia natural y humana.

Si utilizamos la terminología de Comte, empleada también por Herbert Spencer, aunque éste pusiera el énfasis en otros puntos, habría que distinguir entre la Estática Social y la Dinámica Social. La Estática, para Comte, significaba el estudio de las estructuras sociales con el fin de descubrir su principio organizativo, o principio de «orden», concepto que posteriormente sería fundamental en la escuela de sociología fundada por sus discípulos. Por otro lado, la Dinámica encerraba el principio de cambio y crecimiento. El principio dinámico era secundario y estaba subordinado al estático, pero no por eso dejaba de tener existencia propia. Es decir, las estructuras sociales tenían un carácter inamovible, aunque tendían a ser objeto de cambios secundarios que, en opinión de Comte, eran progresivos. En consecuencia, la «Dinámica» significaba el estudio de los principios de crecimiento y cambio subyacentes en la naturaleza de las cosas. Teoría que tiene ciertas resonancias marxistas, cosa probable, ya que tanto Comte como Marx habían partido de la plataforma común del saintsimonismo. Pero mientras Marx buscaba el principio dinámico en el desarrollo de las fuerzas productivas, Comte

creía en el progreso autoimpulsado del espíritu humano en cuanto tal, que en última instancia desembocaría en el triunfo de la ciencia y en el gobierno de los *entrepreneurs* industriales. En su opinión, el *état positif* de la humanidad no era la sociedad sin clases del comunismo, sino la sociedad industrial del capitalismo. ¿Con clases? Evidentemente. ¡Después de todo, tenía que existir una élite dirigente de organizadores científicos! ¿En dónde encajaba entonces la religión de la humanidad? La respuesta es que Comte, en sus últimos años, elaboró lo que T. H. Huxley llamaba irónicamente «Catolicismo menos Cristianismo». Este es el Comte del *Système de Politique Positive* (1851-54), que frente al Comte del *Cours* (1830-42) no esboza una nueva teoría de la sociedad, sino una doctrina moral. El *System of Positive Polity*, para designarlo por el título inglés con el que fue publicado por primera vez en 1875-77, al igual que su otra famosa obra el *Catechism of Positive Religion*, dio motivo a que a veces se le apodara Comte II, para distinguir a su autor del Comte I que influyó sobre John Stuart Mill y que impulsó considerablemente el desarrollo de la sociología. En cualquier caso, los dos Comtes van unidos. En sus últimos escritos, Comte expuso una serie de propuestas constructivas para organizar la nueva Sociedad Positiva de la Humanidad, que habría de esparcirse por todo el globo: su plan incluía el tipo de ideas que Marx menospreciaba como «recetas para los cocineros del futuro». Sin embargo, había cierta solidez en esta actitud, ya que Comte concebía su ateológica Iglesia de la Humanidad como una fuerza espiritual que aconsejaba a las autoridades temporales la forma de actuar para cimentar el progreso social en la reforma moral y educativa. Frecuentemente se ha considerado esta idea como una regresión al dualismo espiritualista de la Edad Media y desde luego en la concepción de Comte había ciertos aspectos de la Iglesia católica que sin duda valía la pena conservar: así mantenía que la reforma moral era condición previa para el progreso social, una vez que la especie humana hubiera superado su condición animal.

¿Cuál es la relación de este planteamiento con el socialismo? Indudablemente, Comte no era un socialista. Por el contrario, siempre insistió en el papel decisivo del empresario capitalista-industrial para ampliar el progreso económico y social. Era precisamente esta identificación del capitalismo con el industrialismo lo que Marx consideraba intolerable, y en el volumen I de *El capital* comentaría irónicamente la sugerencia o aceptación de Comte y sus seguidores de que la industria no podía funcionar sin los capitalistas. En su opinión, la escuela comtiana había cometido el error de confundir la función de la dirección industrial con la accidental forma de propiedad burguesa. Pero si los seguidores británicos de Comte no eran socialistas, no por ello dejaban de ser críticos del liberalismo. De hecho, se consideraban *tanto* teóricos del movimiento obrero *como* exponentes de una doctrina cuyo objetivo último era reconciliar el Capital con el Trabajo, aunque nunca llegaron a explicar cómo se produciría esta conciliación. En el intervalo, su republicanismo y francofilia servirían de puente entre ellos y Marx y sus seguidores. En concreto se pusieron de acuerdo sobre la defensa de la Comuna de París, para sorpresa de los liberales y asombro e incomprensión de la mayor parte de los dirigentes sindicales británicos. Por estas fechas Beesley y Harrison ya se habían hecho republicanos (en privado, ya que era inconcebible manifestar en público este tipo de sentimientos en la Inglaterra victoriana) y también apoyaban a la Comuna, lo mismo que los seguidores franceses de Comte, aunque en esta cuestión no obtuvieron el apoyo de la clase obrera. «En lo que concierne a los respetables dirigentes laboristas, la defensa de la Comuna, de Marx y Beesley, más bien les parecía dirigida a los habitantes de otro mundo.» (Harrison, 232.) Estos «respetables dirigentes de la clase obrera» estaban entonces en vísperas de constituir la coalición Liberal-Laborista, que para 1875 habría tomado cuerpo definitivamente, y el cataclismo de París no era de su agrado. Su defensa quedó, así, en manos de un puñado de intelectuales radicales.

Es discutible si en todo esto los positivistas de Londres seguían simplemente la lógica interna de sus creencias. Después de todo, el propio Comte había escrito: «Los nuevos filósofos encontrarán sus mejores aliados entre los miembros de la clase obrera.» Así expuesto, parece desde luego como si el positivismo y el marxismo representaran tendencias paralelas, incluso aunque Comte estuviera confundido, en opinión de Marx, en la cuestión crucial del conflicto de clases y la propiedad privada. Además, los intelectuales positivistas en Inglaterra, al iniciar su carrera política, habían descubierto con agrado que los dirigentes más destacados de los obreros londinenses —los positivistas apenas trataban de actuar fuera de la capital— carecían en su mayoría de prejuicios religiosos, estaban dispuestos a cooperar con extranjeros y, como hemos visto, habían sido ganados a la causa antiesclavista. Sobre esta base es fácil explicar su asociación con Marx, y con mayor razón si tenemos en cuenta que Marx tenía buenas relaciones personales con Beesley, aunque no con los compañeros de Beesley. Asimismo, los positivistas consideraban a la Internacional como la piedra de toque de las relaciones amistosas anglo-francesas, que para ellos tenía prioridad sobre cualquier otro tema. En 1870 llevaron a cabo una campaña de agitación en pro de la intervención militar británica contra Alemania y a favor de la República francesa, instituida en septiembre del mismo año tras la batalla de Sedan y la caída de Napoleón III. En junio de 1871, tras la Comuna y las fuertes protestas públicas con motivo de su derrota, Beesley escribió a Marx lo siguiente:

> Está usted totalmente confundido si piensa que mi actitud difiere en algo de la de mis correligionarios. En el fondo, Harrison coincide conmigo, aunque cuando escribe tiende a ser, en mi opinión, excesivamente diplomático y a procurar no herir las susceptibilidades de la clase media. Pero Congreve, nuestro director y Bridges han aprobado con gran énfasis todo lo que he escrito. Los miembros del grupo que habitan en París, aunque hostiles al comunismo, han apoyado abiertamente a la Comuna e incluso han arriesgado sus vidas por su causa. Todos los positivistas ingleses han sido ardientes defensores de la Comuna

desde el 18 de marzo [fecha de la instauración de la Comuna]. Indudablemente, cuando se plantea en términos concretos si la propiedad privada debe o no ser abolida, nos encontrará siempre firmemente opuestos a usted. Pero es posible que, mucho antes de que esto ocurra, usted y nosotros hayamos sido aplastados, unos junto a otros, por nuestro común enemigo. (Harrison, 275-276.)

El «enemigo común», para los positivistas, era lo que un siglo más tarde sería conocido como el *establishment:* la clase dirigente británica, entonces todavía centrada en torno a la monarquía, la Iglesia anglicana, la aristocracia terrateniente, el ejército y la marina. En cuanto a la clase media, los positivistas confiaban en convertirla a sus propias ideas, versión adulterada de lo que en Francia sería poco después el programa del Partido Radical de Clemenceau. En última instancia, los positivistas pensaban que la clase obrera era el mejor instrumento para una genuina revolución democrática —pero no socialista— en Gran Bretaña: revolución que acabaría con el dominio total de la aristocracia y con el poder de la Iglesia anglicana, concedería la independencia a Irlanda y se desharía del Imperio. Cuando comprobaron que esto era imposible, dejaron el campo libre a los liberales gladstonianos, quienes a su vez abandonarían rápidamente sus propios principios (vieja costumbre en ellos, que provocaba gran indignación entre los positivistas, en especial cuando Gladstone en los años 1880, no mucho después de sus declaraciones sobre la cuestión de la conquista de ultramar, aplicó la fuerza bruta sobre Irlanda y envió un ejército de ocupación a Egipto). En términos políticos, el positivismo estaba entonces en sus últimos momentos. Los dirigentes sindicales se habían entregado en cuerpo y alma al Partido Liberal, y el ala izquierda radical de la *inteliguentsia* derivaba hacia el socialismo, posición a la que los positivistas no podían seguirlos, ya que se apegaban con obstinada cerrazón al credo de su maestro. La Religión de la Humanidad consiguió pocos conversos, y éstos únicamente entre la clase media y no entre los dirigentes sindicales, aunque causó cierto efecto sobre algunos antiguos miembros del Consejo General de la

Internacional (como Robert Applegarth, que se las compuso para seguir durante años en buenos términos con Marx y con los empresarios liberales como Mundella, uno de esos «Magnates Ilustrados de la Industria» que Comte había considerado como la predestinada élite dirigente del futuro). Si no se comprende que los dirigentes sindicales británicos de los años 1860 y 1870 eran radicales demócratas y no socialistas, nunca se llegará a entender cómo después del colapso de la Internacional en 1872-76 pudieron convertirse en complacientes aliados del Partido Liberal de Gladstone. Su defección dejó a los positivistas plantados. Habían perdido su base, y aproximadamente en los años 1880 fueron sustituidos por una nueva generación de radicales, dividida a su vez entre los discípulos de Marx y los simpatizantes de la Sociedad Fabiana, de reciente fundación.

Con esto no queremos decir que los positivistas y los socialistas fracasaran en sus intentos de colaboración. Así, mientras Frederic Harrison se hacía progresivamente conservador en su ideario político, Beesley, como editor de la *Positivist Review*, a partir de 1900 llegó incluso a aconsejar a sus lectores que votaran por la candidatura Socialdemocrática, es decir, por el grupo que encabezaba el excéntrico H. M. Hyndman, quien al menos nominalmente era un marxista. Sin embargo, Beesley siguió creyendo que el socialismo prepararía el terreno para el positivismo, mientras que, por el contrario, de hecho eran él y sus amigos los que habían sentado las bases para el resurgimiento socialista de los años 1880. Belfort Bax, el compañero marxista de Hyndman, llegó al socialismo por el camino típico: a través del positivismo; y en 1881 escribiría: «Constantemente escuchamos a ese excelente grupo de personas, los seguidores de Augusto Comte, hablar sobre la moralización del capital en la sociedad del futuro. Creo casi innecesario decir que, para los socialistas, esto es lo mismo que hablar de la conversión moral del bandolerismo.» (Harrison, 337.) Dentro de la escuela fabiana había también una corriente que iba desde Comte

al socialismo reformista de la sociedad. Tanto Sidney Webb como Sidney Olivier habían sido influidos por la Religión de la Humanidad, circunstancia recogida por los historiadores del movimiento. Al incorporarse a los fabianos en 1885, Webb dio una serie de conferencias en una reunión de la Sociedad, recientemente constituida, que tenían un tono marcadamente positivista, hasta tal punto que tuvo que defenderse de la acusación de ser de hecho un seguidor de Comte. El socialismo, en su opinión, era una cuestión moral que se produciría por un cambio en la mentalidad de la gente (Mc Briar, 14-15). Mrs. Annie Besant, una militante laicista de los años 1870, sentía cierto respeto hacia Comte, pero posteriormente optó por el socialismo, con gran pesar de Charles Bradlaugh. Y el reverendo Philip Wicksteed, que en 1884 aportó a los fabianos algo parecido a una doctrina económica, había sido uno de los discípulos de Beesley en el *University College Hall*.

En conjunto, puede decirse que el positivismo contribuyó de forma decisiva al resurgimiento socialista en la década de 1880. Los principales beneficiados fueron los fabianos, pero también otros individuos abandonaron el positivismo o el laicismo —en los años 1870 y 1880, estas doctrinas se superponían— para adherirse al embrionario movimiento anarquista o al marxismo. Entre ellos había aventureros como Edward Aveling —que posteriormente sería el esposo de Eleanor Marx y la causa inmediata de sus desgracias—, así como renombrados intelectuales. Estos socialistas de clase media tuvieron que enfrentarse con la tarea de llevar la nueva doctrina al sector radical (término standard empleado entonces para referirse al ala izquierda de los liberales) de la clase obrera, que marcaría la pauta dentro del movimiento obrero. En los años 1880, el socialismo owenista había perdido su base obrera, y la nueva escuela tenía que enfrentarse con un movimiento obrero que seguía los pasos al liberalismo gladstoniano, cuando no apoyaba a aquellos conservadores que se autodesignaban o eran definidos como demócratas «tories». La tarea primordial y más urgente de estos intelectuales socialis-

tas consistía en superar estas barreras y establecer contacto con la clase obrera.

3. Marxismo y fabianismo

Para analizar este tema, se debe abandonar, desde el comienzo, toda esperanza de desenmarañar la intrincada jungla de factores personales, políticos e ideológicos que intervinieron en la creación de estas dos escuelas rivales del socialismo en suelo británico, en el período de tres décadas que separa el resurgir político de los años 1880 del estallido de la Guerra Europea en 1914. Este tema ha sido analizado exhaustivamente, desde una perspectiva marxista, por Mr. E. J. Hobsbawm en sus estudios sobre el movimiento obrero británico y por el Dr. Tsuzuki en sus eruditas biografías de H. M. Hyndman y de Eleanor Marx. En cuanto a los fabianos, existe un sinnúmero de material bibliográfico, además de obras básicas de Edward Pease, Margaret Cole y A. M. Mac Briar. En la exposición que sigue nos vemos obligados a centrarnos en el desarrollo intelectual de estas dos escuelas. Por ello, no podremos relatar de nuevo la trágica historia de Eleanor Marx, aunque la narración de su vida resulte más útil para explicar el trasfondo espiritual en que se formó el socialismo británico que cualquier compendio de teorías sobre economía. Hasta cierto punto, lo mismo es también aplicable a los voluminosos *Diaries* de Beatrice Potter, más conocida por el nombre de Mrs. Sidney Webb. Cualquiera que trate de entender lo que realmente significó el socialismo para esa generación de intelectuales tendrá que estudiar estos fascinantes documentos. Sobre estas bases sería conveniente reconsiderar la contribución literaria del fabiano de más renombre: George Bernard Shaw. Bernard Shaw fue amigo de estas dos mujeres formidables, así como un entusiasta de Ibsen y de Wagner, un irlandés expatriado, y el dramaturgo más dotado de su época. Todo esto

son distintas facetas de una misma figura, pero es inútil pretender hacer justicia a todas ellas. La historia de las ideas impone sus propias limitaciones, la más importante de las cuales es la inexorable necesidad de centrarse en el aspecto teórico de cualquier fenómeno que haya que examinar. Limitación tal vez lamentable, pero que no se puede evitar. Los estudiosos que deseen mayor información sobre la extraña carrera de Henry Mayers Hyndman (1842-1921), o sobre la romántica vida y muerte de Eleanor Marx (1855-1898), deberán consultar la obra del Dr. Tsuzuki. Los que a la manera de Shaw se interesen en la búsqueda de la Fuerza Vital tienen a su disposición un cuantioso volumen de material dramático.

Expondremos brevemente los hechos principales. Los años 1880 fueron para Gran Bretaña una época de estancamiento económico y confusión política derivada de la desintegración del Partido Liberal, a raíz de los infructuosos esfuerzos de Gladstone para resolver el problema irlandés. Al mismo tiempo los «tories» se estaban organizando sobre una nueva base ideológica y social: dejaron de ser el baluarte de la nobleza hacendada y de la Iglesia para convertirse progresivamente en el Partido del Imperio y en el origen del nacionalismo inglés —distinto del británico—. Se trataba del nacionalismo de la mayoría dominante dentro de una sociedad multinacional, ya que los escoceses, los galeses y los irlandeses tenían también sus formas propias de manifestar el sentimiento nacional. (Sin mencionar a la India, los «Dominios» del colonizador blanco y las colonias africanas, totalmente guarnecidas por ejércitos y navíos comandados por británicos que confiaban en el Partido Conservador para mantener su status.) Paralelamente a esta nueva alineación política, se produjo un énfasis creciente en el proteccionismo económico y un cierto grado de legislación social, el suficiente para mantener la lealtad de una escasa mayoría de obreros manuales y braceros ingleses —y no irlandeses, galeses o escoceses— que en 1884 habían obtenido el voto. Al otro lado de la división política, la coalición liberal-laborista obtuvo su principal apoyo de la «Franja Celta», aunque también contaba con un

considerable número de seguidores ingleses entre las sectas no-conformistas, tradicionalmente hostiles a la Iglesia anglicana. De esta forma, el liberalismo mantuvo su influencia entre los obreros sindicados y entre los granjeros y tenderos de la clase media baja, aunque se producían extrañas contracorrientes:

> La simpatía hacia los «tories» quedó reforzada no sólo por la política social de Disraeli, sino también como consecuencia del conflicto de intereses entre la población indígena y los inmigrantes irlandeses, sobre todo en la zona industrial de Lancashire... A pesar de ello, cuando había que elegir entre los partidos existentes, la mayor parte de los obreros industriales y artesanos más acomodados, los únicos que estaban organizados en sindicatos y, por tanto, los que proporcionaban una dirección articulada a la clase obrera, se sentían más identificados con la clase media liberal, cuyas sobrias costumbres y cuya disidencia religiosa compartían. (Pelling, *The Origins of the Labour Party,* 6.)

A comienzos de la década de 1880, los socialistas de reciente afiliación, como Hyndman —que era un descendiente de un rico clan protestante del Ulster y un hombre de negocios cuyo abuelo había amasado una considerable fortuna en las Indias Occidentales—, descubrieron con gran pesar que por cada nuevo socialista reclutado entre la clase media perdían varios radicales de clase obrera. El 14 de marzo de 1883 Hyndman, que para entonces había conseguido pelearse con Engels, aunque se consideraba seguidor de Marx (quien falleció ese mismo día), escribió a Henry George, el famoso autor americano de *Progress and Poverty,* en estos términos: «El obrero medio inglés está más o menos resentido con los irlandeses, y a veces me siento desanimado. Pero las ideas socialistas se están expandiendo rápidamente entre la clase media cultivada» (Pelling, *ibid.,* 23). Desde luego, Henry George no era socialista, pero su propuesta de establecer un impuesto sobre la tierra, expuesta en su libro de mayor venta publicado en 1879, ofrecía un puente por el que un número creciente de intelectuales de clase media se adentró en el campo socialista durante esos años. Algunos de ellos eran antiguos liberales, que finalmente habían perdido la confianza en Gladstone y

el *laissez faire*. Otros, entre los que se encuentra Hyndman y su compañero H. H. Champion (hijo de un mayor-general), eran «tories» desilusionados. Lo que les empujó a afiliarse al naciente movimiento socialista era simplemente la falta de fe en el liberalismo económico y cierta repugnancia, en términos generales, hacia el capitalismo. Este era el punto de partida. El problema para los socialistas era cómo salir de sus diminutos centros intelectuales en Londres para introducirse en la sociedad cuya dirección trataban de asumir.

Todos los grupos rivales surgieron en este período: la *Federación Social Demócrata* de Hyndman en 1884; aproximadamente por estas fechas la *Sociedad Fabiana,* y pocos meses más tarde la *Liga Socialista* de William Morris, Belfort Bax, Edward Aveling, Eleanor Marx y otros (bajo el patrocinio encubierto de Engels). La *Federación Social Demócrata,* que pronto se desintegraría debido a las continuas escisiones, tuvo un comienzo bastante esperanzador, lo mismo que su filial, la *Liga Socialista.* Los dos grupos eran nominalmente marxistas, y habían conseguido un notable converso en la persona de William Morris, que ya para entonces era un escritor y artista de renombre y alumno honorario del Exeter College en Oxford. Morris —que no pretendía haber leído *El capital,* pero que en cualquier caso se consideraba marxista— había llegado al socialismo por medio de Ruskin, y arrastró consigo a un grupo de seguidores con sus mismas ideas. Otros se hicieron socialistas a partir del *Sindicato de Reforma de la Tierra* de comienzos de la década de 1880, a su vez sucesor de la efímera *Liga de la Tierra y el Trabajo,* fundada por miembros británicos de la Primera Internacional en 1869. A partir de 1883, el grupo de Hyndman, conocido en un principio como la *Federación Democrática,* divulgaba las ideas socialistas, al tiempo que su dedicación a cuestiones de carácter práctico como la vivienda y la jornada laboral de ocho horas conseguiría un cierto apoyo de la clase obrera. Cuando la Federación organizó en marzo de 1884 un cortejo fúnebre a la tumba de Marx en el cementerio de Highgate para conmemorar el primer aniversario de

su muerte, asistieron, según Morris, unas mil personas aproximadamente, sin contar las dos o tres mil más que acudieron como meros espectadores. Era un comienzo prometedor, y el movimiento siguió extendiéndose, aunque plagado de disensiones internas y animosidades personales que afectaban, sobre todo, a la relación entre Hyndman, Morris y los Aveling.

Pocos años más tarde, el resurgir del sindicalismo militante ofreció a todos los grupos socialistas rivales la plataforma popular que tanto habían ansiado, pero los marxistas se mostraron mucho más eficaces que los fabianos en su «infiltración» entre la clase obrera. Se produjo así un renacer del laborismo radical, que sería un factor más en la constitución a comienzos de 1893 de una organización —predominantemente escocesa— con un programa cuasi-socialista: el *Partido Laborista Independiente.* Este predominio inicial de elementos escoceses es importante para entender la gestación del *Partido Laborista Británico* entre 1900 y 1906; pero no podemos detenernos ahora en el examen de figuras pintorescas como James Keir Hardie (1856-1915) y su sucesor, James Ramsay Mac Donald (1866-1937), o de aquellos dirigentes de clase obrera —agrupados sobre todo en el área de Londres— que recibieron su formación política en y a través de la *Federación Social Democrática* y de sus rivales marxistas o semianarquistas. Simplemente diremos que, mientras los fabianos mostraron su competencia para evangelizar a la nueva clase media de profesionales de uno y otro sexo, los marxistas o cuasi-marxistas tuvieron más éxito en la introducción de sus ideas entre los dirigentes de los movimientos sindicales combativos en el área de Londres y, en general, en toda Inglaterra. Simultáneamente, la «Franja Celta» de Escocia y Gales, con su tradición no-conformista, se iba deslizando lentamente del liberalismo al laborismo, pasando por el I. L. P. (Partido Laborista Independiente), ya que estamos en los años en que el Partido Liberal comenzó a perder el control de las masas y de los intelectuales. Según el biógrafo de Gladstone, Philip Magnus:

> Muchos radicales, en el sur de Inglaterra, se sintieron atraídos por el socialismo. Otros muchos, en las Midlands y en otras zonas, fueron arrastrados por [Joseph] Chamberlain, que, finalmente, rompió con Gladstone, y absorbidos posteriormente en las filas de los conservadores, como el propio Chamberlain, o reclutados a las ideas socialistas. Por ello el radicalismo de Gladstone se convirtió predominantemente en expresión de los instintos centrífugos de la «Franja Celta» en Escocia, Gales y Cornwall, donde las masas se opusieron en vano durante cierto tiempo a las tendencias centrípetas de la época. El principio centrípeta triunfó, y salvo en una ocasión, en 1906, después de la muerte de Gladstone, el Partido Liberal no recuperó su control de Inglaterra. Con el transcurso de los años su luz se fue apagando. Entre los años 1918 y 1939 dejó de ser una fuerza política movilizadora y quedó progresivamente arrinconada en el litoral de la isla, en donde el océano Atlántico rompe contra Land's End y gime en el estuario de Petland y la bahía de Cardigan. (*Gladstone: A Biography*, 395.)

Este fue el telón de fondo. Consideremos ahora la contribución de las dos escuelas británicas de tendencia socialista a la formulación de un cuerpo de doctrina coherente, tema que nos remonta de nuevo al período formativo de la década de 1880. Marx había muerto en 1883, pero desde esta fecha hasta 1895 quedaba Engels para ayudar y dar consejo a sus seguidores. Al otro lado de la creciente escisión política, permanecía la pequeña pero importante *Sociedad Fabiana*. Detengámonos un momento para considerar a los miembros fundadores de esta organización. Como sus precedesores los positivistas, los fabianos eran un grupo de intelectuales con base en Londres; frente a ellos, eran socialistas, pero se consideraban seguidores de una peculiar tradición británica, aunque estaban influidos en ciertos aspectos por Marx y Comte. ¿Qué significaba esta afirmación? No es fácil responder a esta pregunta, incluso aunque tengamos en cuenta el hecho obvio de que en su mayoría eran herederos intelectuales de Bentham y Mill. Por supuesto, no estaban influidos por Hegel, pero tampoco lo estaban Hyndman y sus amigos. De hecho, los únicos hegelianos británicos en esta época eran un grupo de filósofos oxfordianos, idealistas en metafísica y liberales en política. El filósofo hegeliano T. H. Green tuvo

cierta resonancia política en los años 1880, ya que predispuso a un grupo de destacados liberales y al intelectual socialcristiano Scott Holland a reconsiderar la cuestión de la intervención estatal; pero no hay ninguna prueba de que influyera sobre los socialistas de clase media, que por esas fechas se estaban adscribiendo al fabianismo. Si estaban familiarizados con algún filósofo, solía ser con Mill o Comte. El miembro más influyente del grupo, Sidney Webb, mostró escaso interés por la filosofía, fuera de un vago compromiso con el utilitarismo. Su propagandista más dotado, Bernard Shaw, propuso una doctrina ecléctica compuesta de fragmentos mal digeridos de Marx, Nietzsche, Ibsen y Wagner. La Sociedad Fabiana se mantuvo claramente al margen del marxismo y del anarquismo, y no veía el menor sentido al medievalismo romántico de Ruskin y William Morris. ¿En qué consistía entonces su auténtico credo?

Tal vez se responda mejor a esta pregunta si se consideran los orígenes del grupo. Se formó en el momento en que el socialismo comenzaba a resurgir en Gran Bretaña, mientras en Francia, en Alemania y en otros países del Continente contaba ya con cierto número de partidarios. Cuando Kropotkin visitó Inglaterra en 1881 para dar una serie de conferencias sobre el socialismo, apenas reunió algunos asistentes; de la misma forma, la muerte de Marx dos años más tarde habría pasado desapercibida si el corresponsal del *Times* en París no hubiera enviado unas líneas sobre su renombre en Europa. Incluso unos años más tarde, cuando ya la Federación de Hyndman, la Liga Socialista y los fabianos contaban con un cierto número de seguidores, se mantuvo cierta inseguridad cuando se trataban cuestiones teóricas. Cuando una persona le preguntó con toda seriedad a William Morris: «¿El camarada Morris acepta la teoría del valor de Marx?», éste respondió: «Francamente, no sé lo que es la teoría del valor de Marx, y que me condene si me importa» (Pelling, 31). Los fabianos sí la conocían, o creían conocerla, y habían llegado a la conclusión de que en materia económica las teorías de J. S. Mill y Stanley Jevons servían mejor para sus fines. Pero este tema específico

surgió *después* de la constitución del grupo, sobre la base de lo que ellos consideraban una filosofía socialista.

¿Cuál fue, entonces, el proceso que llevó a los fabianos al socialismo? La respuesta es bien simple: escuchando el mensaje de un profeta itinerante, «el escolar errante» Thomas Davidson (1840-1900), que enseñaba a sus seguidores a despreciar las riquezas del mundo. Davidson, inicialmente un maestro escocés, se había desencantado del evangelio de la creación de nuevas riquezas probablemente a causa de su larga estancia en los Estados Unidos. *The Fellowship of the New Life* (la Asociación de la Nueva Vida), que fundó en 1883, era una sociedad «ético-cultural» vagamente inspirada por ideales religiosos, y sus primeras reuniones fueron acaparadas por discusiones sobre cómo crear una especie de comunidad owenista, en Bloomsbury o quizá en Perú, en la que los miembros practicarían una nueva vida basada en el amor, la sabiduría y la generosidad. Su hermano, J. Morrison Davidson, nos ofrece una buena descripción del fundador en su libro *The annals of Toil* (Los anales del Trabajo), publicado en 1899 en Londres, en el que se recogen brevemente las circunstancias que acompañaron al nacimiento de la *Fellowship*.

> La Sociedad Fabiana se fundó en Londres en 1883. Su verdadero fundador fue mi hermano, Dr. Thomas Davidson, de Nueva York, autor de la *Philosophy of Rosmini-Serbati, Aristotle and Ancient Educational Ideas,* el *Parthenon Freize,* etc. Acababa de regresar de Roma, donde había estado tratando unos asuntos con Su Santidad el Papa, y estaba en su ánimo regenerar a la humanidad sobre unas bases que a mí —que entonces estaba haciendo todo lo posible para evitar que G. O. M. [Gladstone] estrangulara a Irlanda— no me parecían muy prometedoras. (Mc Briar, 1.)

Vemos así que el Dr. Thomas Davidson era un estudioso de los clásicos, un filósofo y lingüista que sentía la necesidad de emprender la reforma de la humanidad en términos rosminianos. Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) había sido el fundador de una orden religiosa católica no ortodoxa, los *Hermanos de la Caridad,* que tuvo la desgracia, común en esa época, de chocar con los jesuitas y de ser condenada por León XIII en 1887. Da-

vidson era protestante, lo mismo que la mayoría de los primeros miembros de la secta, pero su protestantismo no tenía el carácter individualista habitual. Precisamente el individualismo era lo que menos podían soportar. Mrs. Cole, en su *Story of Fabian Socialism,* contribuye a la clarificación de estos oscuros comienzos. Describe al propio Davidson como «un maestro escocés que había emigrado a América y que, en esa tierra de maniáticos y utópicos, había elaborado una confusa filosofía idealista que exigía que sus devotos se plegaran a una forma de vida en concordancia con los altos ideales de amor y hermandad... La mayor parte de los escritos de Davidson son confusos y desprovistos de sentido». Edward Pease, con más justicia, le llama «descendiente de los utópicos de Brook Farm y de los falansterios». En cualquier caso, su llegada a Londres en 1883 —poco después que Henry George, cuya visita a Inglaterra en 1881-82 había suscitado cierto interés por la reforma social— actuó como catalizador en la formación de un grupo cuyos miembros ya habían roto, bajo la influencia de Darwin, Mill, George Elliott y Comte, con el dogma revelado. «El largo y melancólico gemido de repliegue» de «Dover Beach» de Arnold (1867), que señalaba la lenta muerte de la religión institucionalizada, era claramente perceptible, a comienzos de la década de 1880, por esta generación de victorianos de la última etapa. Habían perdido su norte espiritual, y estaban políticamente insatisfechos con los partidos, escuelas y sectas existentes. Henry George les ofreció los rudimentos de un programa social, y Davidson les dio la fe. Tal vez haya algo ligeramente ridículo en estos incansables buscadores de la verdad, sobre todo si uno considera que el mayor pensador de la época había muerto pocos meses antes en Londres (el 14 de marzo de 1883, para ser exactos) y que ellos apenas se habían percatado de su existencia. Pero seamos justos: *El capital* no era todavía asequible en su versión inglesa, y para los fabianos de la primera época el nombre de Marx representaba poco, salvo algunos vagos recuerdos del malestar público suscitado en 1871 por la Comuna de París. Una de las dificultades con que se enfrentaban

todos los socialistas de esa época en Inglaterra consistía en que la gente tendía a asociar el término «socialismo» con los recuerdos de la Revolución Francesa y con todo lo que se había producido a partir de ella hasta el gran desastre de la Comuna. La Primera Internacional no había dejado casi ningún rastro; la Socialdemocracia alemana no era todavía ese poderoso movimiento en que se convertiría poco tiempo después; y a los intelectuales británicos les parecía que Henry George, con su plan de recaudar un impuesto único a los terratenientes, tenía mayor relevancia inmediata que Marx. En cualquier caso, fueron Henry George y Thomas Davidson, ambos procedentes de los Estados Unidos, los que impulsaron en Londres a este singular grupo de personas a considerar la reforma de la sociedad.

Para los fabianos de épocas posteriores, ocupados con la administración municipal y más tarde con importantes asuntos de Estado, estos comienzos estrafalarios fueron siempre causa de desasosiego, aunque es un hecho incontestable que la sociedad se creó partiendo de una empresa cuasi-religiosa muy típica de ese período. El propio Davidson no aceptaba el socialismo, y como era de esperar, el 4 de enero de 1884 se produjo una escisión en la que algunos de los miembros fundadores dimitieron y constituyeron la Sociedad Fabiana, mientras que el resto siguió acatando la dirección de Davidson, manteniendo el nombre de Asociación de la Nueva Vida. Los fabianos escindidos —Edward R. Pease, Frank Podmore y Hubert Bland son los más conocidos— habían asistido a las reuniones convocadas por Davidson desde septiembre de 1883. Otras personas presentes en la etapa constituyente fueron la nieta de Robert Owen, miss Dale Owen, y H. H. Champion, pariente del excéntrico radical «tory» David Urquhart, que posteriormente se uniría a Hyndman y más tarde se convertiría en el precursor de una escuela de socialismo destinada a mantener su influencia en Gran Bretaña hasta los años 1940, época en que encontró un nuevo representante en la persona de George Orwell (1903-1950). Durante décadas Edward Pease, entonces un joven de veintiséis años, fue el se-

cretario inamovible de la *Sociedad Fabiana* y el mejor aliado de Sidney Webb. Pease, un joven accionista de una firma que se dedicaba a negocios de Bolsa, había atravesado una crisis espiritual tras la lectura de Morris y estaba decidido a renunciar a Mammon. Hubert Bland, periodista y negociante fracasado, era católico romano cuando no era ateo, y «tory» cuando no era marxista. Podmore, un graduado de Oxford y funcionario de Correos, creía en los fantasmas; tras dimitir del Comité Ejecutivo de la *Sociedad Fabiana* en 1888, dedicó el resto de su vida a la investigación psicológica. Shaw, que se afilió a la sociedad en septiembre de 1884, ha dejado una buena descripción del ambiente de esas primeras reuniones:

> Contaban con un viejo obrero retirado y con dos investigadores de psicología, Edward Pease y Frank Podmore, por cuya causa dormí en una casa con fantasmas en Clapham. También había anarquistas, encabezados por la señora Wilson, que no quería saber nada de los asuntos parlamentarios; y mujeres jóvenes en busca de marido, que abandonaban la sociedad en cuanto lo conseguían. Estaba la atractiva mujer de Bland, Edith Nesbit, que escribía versos en el *Weekly Dispatch* por media guinea a la semana, y entorpecía todas las reuniones con numeritos y desmayos simulados. Posteriormente se haría famosa como escritora de cuentos. (M. Cole, ed., *The Webbs and their Work* [1949], página 7, citado por Pelling, *op. cit.*, 35.)

En este instructivo párrafo, Shaw no menciona el hecho de que entre las dieciséis personas reunidas el 24 de octubre de 1883 en el número 17 de Osnaburgh Street, Regents Park, para escuchar a Davidson la lectura de un artículo suyo sobre la Nueva Vida, se encontraba también el psicólogo Havelock Hellis. Entre los otros asistentes estaban Pease y Podmore, que se habían conocido mientras esperaban, en vano, que apareciera un fantasma en una casa supuestamente encantada en Nothing Hill. Cansados de esperar al fantasma, que no llegaba, dedicaron el resto de la noche a hablar sobre Henry George y se dieron cuenta de que coincidían en la necesidad de hacer algo contra la pobreza, aunque no estaban seguros de qué era lo que había que hacer. Ambos estuvieron presentes en la reunión del 24 de octubre y se afiliaron

a la *Fellowship* con ocasión de su constitución formal el 7 de noviembre, fecha en que se acordó «crear una asociación cuyo objetivo último fuera la reconstrucción de la sociedad según los más altos principios morales». Mantuvieron estos objetivos, pero abandonaron la sociedad dos meses más tarde, por discrepancias sobre el socialismo. Parece ser que el término «Sociedad Fabiana» fue sugerido por Podmore. Hacía referencia al viejo comandante romano Fabius Cunctator, famoso por su extremada precaución al ejecutar operaciones militares, especialmente cuando se enfrentaba con Aníbal. Algunos de los primeros folletos de la sociedad incluyeron el lema, elaborado por Podmore, en el que se decía: «Deberás esperar a que se produzca el momento oportuno, como hizo Fabio con gran paciencia, cuando luchaba contra Aníbal, aunque muchos censuraran sus constantes aplazamientos. Pero cuando llegue el momento, deberás golpear duro, como hizo Fabio, o tus demoras habrán sido vanas e inútiles.» Tal vez un conocimiento más profundo de la historia romana habría inducido a Podmore a averiguar cuándo y cómo Fabio «golpeó fuerte», ya que no hay constancia de este hecho. Algunos críticos maliciosos del fabianismo han insinuado que había algo profético, o al menos simbólico, en esta interpretación de la Historia, y que si hay alguien que esté esperando a que los fabianos «golpeen fuerte» por el socialismo o por cualquier otra causa, tendrá que esperar probablemente al día del Juicio Final. Fuera como fuese, el caso es que la Sociedad, desde un comienzo, decidió tomarse las cosas con calma.

Sidney Webb, Sidney Olivier, Bernard Shaw y Graham Wallace —que se afiliaron a la sociedad entre los años 1884 y 1886 y que durante muchos años ejercieron la verdadera dirección de la misma— carecían de paciencia con el anarquismo o el marxismo (o al menos con la interpretación que Hyndman y sus amigos daban de este término). Estos y la mayoría de los asociados, incluyendo a Mrs. Besant, asumieron los procedimientos democráticos y los métodos pacíficos, aunque no se oponían a un cierto grado de autoritarismo ilustrado. Su

presupuesto fundamental era que el socialismo no se implantaría a través del conflicto de clases, sino por medio de la legislación social democrática aprobada por la Administración, en la que trabajaban algunos de ellos. Indudablemente, la composición social de la Sociedad Fabiana y la práctica de aceptar nuevos miembros sólo tras previa votación contribuyó a mantener vigente esta línea política. Desde un comienzo, el grupo estaba compuesto casi exclusivamente por profesionales de uno y otro sexo. Como Shaw lo vería retrospectivamente en 1892, «éramos de clase media hasta la médula». De hecho, sólo había un obrero entre los miembros fundadores, un viejo pintor de brocha gorda retirado llamado L. Philips, y no queda constancia de que tuviera un papel decisivo en la elaboración de la línea estratégica. El resto eran profesores, periodistas, funcionarios, empleados de banca o personas con ingresos independientes. En los años 1890 se asociaron algunos dirigentes sindicales, pero nunca se planteó la cuestión de ampliar mucho el cupo de asociados. La sociedad era elitista, y lo era conscientemente. Se sentía orgullosa de contar entre sus miembros a personalidades intelectuales como Graham Wallas, que después fue un politólogo distinguido, y Annie Besant, que junto con Shaw contribuyó a propagar las ideas de la sociedad, y en 1892 conseguiría en la persona de Beatrice Potter, la señora de Sidney Webb, un nuevo miembro procedente de la clase de empresarios industriales, que incorporaría a la organización muchas de las virtudes —y algunas de las limitaciones— de ese importante estrato social. Realmente el fabianismo era esto: su objetivo consistía en atraer al socialismo a los cultos profesionales de clase media, aunque no todo el mundo era consciente de ello en los comienzos. Más bien transcurrió cierto tiempo antes de que incluso sus dirigentes se percataran de que su audiencia estaba restringida a un único estrato social. Evidentemente, no se podía considerar «snob» a un hombre como Pease, que había abandonado su carrera de empresario para convertirse en un «obrero manual», como ebanista, hasta que la sociedad le contrató como secretario con el regio sueldo

de 100 libras anuales. Su elitismo consistía simplemente en que, como él dijo, creían que era preferible mantenerse alejados «de las organizaciones más populares» que necesitaban propagandistas más que teóricos. Sidney Webb, empleado del *Colonial Office* hasta que su matrimonio con Beatrice Potter le permitió dedicarse a otras tareas, no estaba capacitado por su temperamento para la agitación de masas, pero de hecho pocos miembros del grupo lo estaban. «Nuestra actitud —escribiría Pease— consistía en acoger favorablemente la formación de sociedades socialistas de la clase obrera, aunque no hay duda de que en la primera época este sentimiento no era recíproco» *(op. cit.,* 61). A lo que podemos añadir que Beatrice Potter, una mujer joven, rica y mimada, con más belleza que cerebro, estaba decidida a evitar el menor contacto con la clase obrera.

Los primeros años, entre 1884 y 1889, fueron los decisivos. Todo lo que acaeció posteriormente, sobre todo las tan cacareadas actividades de los Webb, eran simplemente la aplicación de los principios básicos elaborados en ese período. En años venideros los fabianos se presentaban al público en contraposición a los marxistas como los defensores de la democracia parlamentaria y del «gradualismo». Sin embargo, los seguidores de Hyndman se autodefinían como socialdemócratas, y William Morris abandonaría en 1890 la Liga Socialista al ser ésta acaparada por los anarquistas. Por otra parte, el primer comité ejecutivo de la Sociedad Fabiana, electo a finales de 1884, contaba entre sus miembros con un anarquista, Mrs. Charlotte Wilson, y con un socialdemócrata, Frederick Keddell, que pronto seguiría los pasos de Hyndman. Los otros tres miembros del ejecutivo eran Pease, el arquetipo del «gradualismo» fabiano; Bland, que había comenzado su carrera política como «tory» y que detestaba a los liberales hasta el punto de negarse a tener el más mínimo contacto con ellos, ni siquiera como aliados temporales, y Shaw, que todavía no se había aclarado en cuanto a la táctica política, pero que instintivamente era un elitista, como lo demostraría su posterior adopción de las teorías de Nietzsche (sin

mencionar su flirteo con Mussolini). Entre los miembros que se unieron a la sociedad en los dos años siguientes, Webb era discípulo intelectual de John Stuart Mill, Sidney Olivier era seguidor de Comte, Mrs. Besant había colaborado anteriormente con el destacado radical —es decir, antisocialista— Charles Bradlaugh en la promoción del laicismo y el neomalthusianismo (que no era sino un circunloquio de buena educación para referirse al control de natalidad). Es prácticamente imposible sacar nada en claro de esta mezcolanza. De pasada mencionaremos que a finales de 1890, Shaw se había convertido en un cínico absoluto con relación a la democracia, y estaba convencido de que el principal obstáculo para la expansión del socialismo era la «estupidez de la clase obrera» (Mc Briar, 84), William Chark era emersoniano, Hubert Bland se reintegraría posteriormente en el catolicismo romano y Mrs. Besant se convertiría a la Teosofía. ¿Qué se puede hacer con todo esto?

Sin embargo, existía una teoría socialista inequívocamente fabiana, y en particular una doctrina económica cuyo eje era una teoría de la explotación. Les llevó cierto tiempo llegar a formularla, aunque sólo fuera porque Shaw se convirtió sucesivamente en entusiasta de Henry George y de Marx —tras haber leído la versión francesa de *El capital*—. El momento culminante de la decisión tuvo lugar en fecha muy temprana, cuando Philip Wicksteed, economista matemático y ministro unitario, persuadió a Webb y Shaw de que la teoría del valor-trabajo era insostenible. Wicksteed, discípulo de Stanley Jevons, expuso su crítica de Marx en el número de octubre de 1884 de la revista socialista mensual *Today*, prosiguiéndola luego en su controversia con Shaw, que finalmente se convenció de que Wicksteed estaba en lo cierto. Este debate tuvo lugar en el invierno de 1884-85, y en febrero de 1885 Shaw se había dejado persuadir hasta el grado de incitar a la clase media a que se uniera al movimiento socialista, para contrarrestar la influencia nefasta de «una muchedumbre de desesperados dolientes, abandonados a la iniciativa de sentimentales exasperados y teóricos fanáticos» (Pelling, 37). La afiliación a la so-

ciedad de Webb, Olivier y Wallace se produjo poco tiempo después. Sin embargo, la historia rigurosa de la sociedad, escrita por Mc Briar, llama la atención sobre el hecho de que la decisión fuera más bien en sentido contrario: «La etapa decisiva en la elaboración de una teoría específicamente fabiana fue el período en que se celebraban las reuniones del grupo que se autodenominaba el Hamstead Historic Club. Este grupo comenzó como círculo de lectura marxista en la casa de Mrs. Charlotte Wilson a comienzos del año 1885. Posteriormente, se reunió en otros lugares y, finalmente, acabó en la Biblioteca Pública de Hamstead... en el Club, se leía la versión francesa de *El capital,* hasta que estallaron las disputas», en las que F. Y. Edgeworth, el economista, y Sidney Webb defendían a Jevons y Mill respectivamente, mientras que Shaw y Belfort Bax se mantenían en posturas marxianas (Mc Briar, 30). Si añadimos a ello que Mrs. Wilson era discípula de Kropotkin y que durante unos años editó el periódico anarquista *Freedom,* no es muy difícil darse cuenta de que carecían de una línea de partido.

Pero no por eso dejaba de estar en debate una cuestión teórica de crucial importancia. La polémica ha sido expuesta con admirable claridad por Mc Briar, cuya historia del socialismo fabiano es única en su género y supera todas las anteriores discusiones sobre el tema:

> La crítica de Wicksteed planteaba el problema de si la teoría de la plusvalía era necesariamente dependiente de la teoría del valor-trabajo, problema de vital importancia para los socialistas. Marx, con la teoría de la plusvalía, trataba de demostrar que «incluso en el verdadero Paraíso de los Derechos del Hombre» —la forma capitalista de la competencia perfecta— el obrero sería despojado por el capitalista del fruto total de su trabajo... La teoría económica de Marx es un sistema lógico rigurosamente elaborado. La teoría del valor-trabajo y la teoría de la plusvalía son elementos claves en su análisis de las leyes evolutivas de la sociedad capitalista... Wicksteed, al exponer una teoría totalmente diferente de la determinación del valor, pretendía que había destruido la base de la argumentación de Marx y demolido totalmente su construcción teórica. *(Op. cit.,* 31-32.)

Al margen de que los fabianos prefirieran a Marx o a

Mill como filósofos, estaban obligados a abandonar la teoría del valor-trabajo si dejaban de aceptar la formulación clásica de Ricardo. Pero, por otro lado, tenían que apegarse a *alguna* teoría de la «plusvalía» si querían demostrar que el capitalismo era un sistema de explotación. De aquí que no pudieran aceptar la teoría de la utilidad marginal tal como era expuesta por Jevons y otros economistas. Ya que la teoría de la utilidad marginal implicaba que, bajo determinadas condiciones preestablecidas, el «capital» y el «trabajo» eran remunerados en proporción a sus respectivas contribuciones a la producción de riqueza: se paga dinero a cambio de una prestación equivalente en bienes o servicios. En lugar de esto, adoptaron la vieja «teoría de la renta», que tenía plena autonomía de cualquier tipo de teoría del valor

> ... en el sentido de que podía mantenerse independientemente de que se adoptara la teoría del valor-trabajo, o la teoría de los costes de producción, o la teoría de la utilidad marginal. Es difícil decir hasta qué punto los fabianos eran conscientes de ello. Probablemente Shaw no lo era; Webb tal vez, y es casi seguro que Wallas lo era. En los artículos de Shaw en *Fabian Essays,* se confunden la teoría del valor de Jevons y la teoría fabiana de la renta, mientras que en las distintas exposiciones de Webb de la teoría de la renta, la teoría del valor no aparece mencionada explícitamente. (Mc Briar, 36.)

Webb, Shaw y Wallas coincidían en su consideración de la teoría de la renta como el pilar fundamental del fabianismo. Era su arco maestro, «la piedra angular de la economía colectiva», tal como posteriormente lo expresarían los Webb, y era la base de su crítica del capitalismo y del liberalismo. Por ello, y también porque el fabianismo se convertiría posteriormente en el núcleo intelectual del laborismo británico y de sus distintas filiales en el mundo de habla inglesa, el tema merece cierta consideración.

En contraposición al concepto de «valor», que tiene distintos significados y que además está ligado a consideraciones de carácter filosófico sobre el trabajo, el concepto de «renta» es relativamente fácil de entender. Este

concepto, tal y como fue desarrollado por Ricardo y John Stuart Mill, y divulgado posteriormente por Henry George, atraía a los clubs radicales de Londres, es decir, al ala izquierda del Partido Liberal que en 1885 había ganado una elección parlamentaria sobre la base del llamado «programa desautorizado» de Joseph Chamberlain. Este programa contaba con un slogan de especial atractivo para los campesinos que acababan de obtener el derecho al voto: la reivindicación de Jesse Collings de «tres acres y una vaca», que encerraba la promesa vacía de conseguir la propiedad de la tierra para todo el mundo. «La próxima vez —comentó un destacado liberal llamado Henry La Bouchere— tendremos una vaca urbana.» Evidentemente, esta formulación era un sinsentido. Una «vaca urbana» era justamente el slogan que los liberales nunca podían lanzar, ya que si su ala izquierda radical —los futuros seguidores de Lloyd George— estaba deseando amenazar a los terratenientes con la expropiación, aunque sin adoptar ninguna medida en esta dirección, habría sido totalmente imposible lanzar siquiera una amenaza verbal de este calibre a los empresarios industriales, sin indisponerse, al mismo tiempo, con el núcleo fundamental del liberalismo. Para los braceros sin tierras los «tres acres y una vaca» representaban un slogan democrático respetable, que contaba con el apoyo de Frederic Harrison y de otros radicales partidarios de que el campesino fuera propietario de sus tierras. Pero el socialismo fabiano era otra cosa. Para abreviar, lo que los fabianos hicieron fue proponer una «vaca urbana» y luego tratar de vendérsela a los liberales, evidentemente sin éxito, aunque Webb y Shaw, frente a Bland, que tenía más sentido político, fueron lo suficientemente simples como para pensar que podían «infiltrarse» en el Partido Liberal y controlarlo posteriormente desde su interior. Esta operación dependía de su habilidad para convencer a los liberales democráticos de que el socialismo venía a ser la aplicación a la industria del gran principio radical según el cual los ingresos que no procedían del esfuerzo personal eran inmorales. Ricardo y Mill habían señalado las bases teóricas de este argu-

mento al sostener que el aparcero era explotado por el terrateniente. La doctrina fabiana de la renta aplicó esta conclusión a la industria, y luego trató de demostrar que *éste* —en lugar de la explicación dada por Marx en *El capital*— era el verdadero sentido de la «plusvalía». Esta teoría se gestó en el círculo de discusión de Hampstead por Webb, Shaw, Olivier y Wallas, en los años 1886-1888; Webb lo publicó en el *Quarterly Journal of Economics* en enero de 1888, y Shaw lo popularizó en su colaboración en los *Fabian Essays* de 1889. Sidney Webb, en la introducción a la reedición de 1920 de los *Essays*, escribiría: «La sección del libro que supera con más brillantez la prueba... es... el análisis económico... que, tras haber sido puesto a prueba por toda una generación de mayor experiencia y actitud crítica, me permite extraer la conclusión de que en 1889 conocíamos nuestra economía política, y que ésta era sólida.» Desde luego, éstos eran los fundamentos distintivos del fabianismo en cuanto cuerpo doctrinal. Comparativamente, el resto —desde los brillantes escritos periodísticos y teatrales de Shaw a las infructuosas intrigas de Beatrice Webb con los dirigentes liberales y «tories»— tuvo una importancia bastante inferior, al menos desde la perspectiva teórica.

¿Pero qué es exactamente lo que el lector extrae de los escritos fabianos sobre la renta? La exposición de Shaw en los *Essays* de 1889 es amena, aunque algo descuidada. Tras reproducir la frase de Mill de que «la renta de la tierra consiste en los ingresos suplementarios sobre los ingresos de la peor tierra en cultivo», y de citar a Alfred Marshall y Henry Sidgwick en el mismo sentido, añade: «El primer hijo desheredado de Adán, el primer proletario, aquel en cuyas semillas se glorificarán todas las generaciones de la tierra, pero también el mismo que actualmente está descalzo, sin hogar, sin trabajo, con una vida sin sentido y con todo aquello que convierte a un hombre en un vagabundo o en un esclavo.» Se trataba de una buena descripción de aquellos compatriotas irlandeses de Shaw, expulsados de sus tierras por los invasores ingleses, pero no muy sugerente

para la clase obrera industrial en la Gran Bretaña de 1889. Tras este arbitrario comienzo, el lector se ve obligado a galopar por un paisaje en que aparecen las relaciones de terrateniente-aparcero, la renta diferencial, la necesidad del aparcero de vender su trabajo para alimentar a su familia, el principio del valor de cambio, y así sucesivamente, hasta que finalmente llega al tema de los salarios en la industria, culminando la exposición con la demostración de que «tanto el accionista como el terrateniente viven del producto extraído a su propiedad por el trabajo del proletario». Después de todo, Shaw había comenzado como marxista y, en cierto modo, siempre se mantuvo fiel al concepto de plusvalía. Lo único que pretendía con su exposición era presentar esta idea de forma que pudiera entenderla el radical liberal medio:

> Este es, por tanto, el análisis económico que condena la propiedad privada por su carácter injusto, y radicalmente impracticable como solución última, ni siquiera del aspecto individualista del problema de adecuar la participación del obrero en la distribución de la riqueza a la parte de trabajo con que aquél ha contribuido para su producción... En términos socialistas, el análisis de la injerencia del individualismo en la economía conduce al descubrimiento de que la apropiación privada de la tierra es la fuente de los privilegios injustos contra los que se erige el socialismo. (*Op. cit.*, 22-24.)

La exposición que Webb nos ofrece de esta doctrina es de carácter más técnico. Está expuesta más o menos en los siguientes términos:

1. Los salarios pagados a los obreros no especializados empleados en las faenas de las peores tierras, con el mínimo de capital y en las circunstancias peores, será la medida natural de los salarios a pagar a todos los obreros no especializados.
2. Dando por sentado la ausencia de un control en el crecimiento demográfico, el salario mínimo equivaldrá al salario de subsistencia necesario para que el obrero no especializado, y su familia, siga viviendo durante el tiempo necesario para procrear una nueva generación de obreros no especializados.
3. La mayor productividad, consecuencia de la con-

junción de los factores capital y trabajo especializado, o de un terreno más rico, producirá un excedente que se repartirá a su vez entre los distintos tipos de «renta». Estas «rentas» se producirán siempre que el trabajo, la tierra, la capacidad y el capital varíen en cantidad y calidad, pero el rasgo distintivo de la sociedad capitalista es que los propietarios de los medios de producción se apropian del grueso de la «renta». Los obreros especializados y organizados tal vez consigan parte de la *rent of ability,* renta de la capacidad, pero nunca obtendrán su totalidad. Además, la especialización está en función de la educación recibida, a la que a su vez se tiene un acceso desigual, siendo favorecidos los hijos de las clases ricas. De esta forma, la rentabilidad de los distintos factores de la producción —tierra, trabajo, capital y conocimientos especializados— redunda en contra de aquellos que sólo tienen su trabajo para vender. Frente a lo que confirman los economistas liberales —aunque en concordancia con la teoría del valor de la utilidad marginal que profesan—, los distintos factores de la producción *no* son remunerados en proporción a su contribución a la creación de riqueza (o valor): hay un «incremento no ganado» que es apropiado por los detentadores del capital. En resumen, el capitalista está en la misma posición que el terrateniente: es monopolista, *incluso en el estado de perfecta competencia* que, por otras razones, está dejando de ser una realidad.

La economía fabiana era, por tanto, la aplicación a la industria capitalista de la teoría ricardiana de la renta, con la que ya estaban familiarizados los radicales y los dirigentes obreros. Se pretendía demostrar que el terrateniente y el capitalista estaban en el mismo barco. Finalmente, respondiendo a quienes argumentaban que el capitalista, al contrario del terrateniente, era un agente activo de la producción industrial, y además creaba capital con su ahorro, los fabianos presentaban un segundo argumento en su favor: evidentemente, la acumulación de capital era necesaria, pero esto no justificaba la existencia de una clase capitalista, ya que la comunidad podía ahorrar colectivamente en vez de dejarlo en manos

de particulares (sin mencionar el hecho de que los ricos no se imponían grandes penas ahorrando parte de su capital). En cuanto a la función de dirección de la empresa, podía y debía separarse de la del puro capitalista, fórmula que ya había sugerido Marx en *El capital* y que no era ninguna novedad. La novedad, si había alguna, residía en la significación del concepto de «excedente», que no dependía de la teoría del valor-trabajo.

Los historiadores y economistas modernos tienden a pensar que el concepto de renta es políticamente neutro, o significativo para el radicalismo liberal y no para el socialismo. En cualquier caso, no ocupó un lugar preponderante en las versiones populares del fabianismo, aunque sus autores continuaran enorgulleciéndose del mismo y lo consideraran superior a la versión de Marx. A los marxistas siempre les ha parecido que esta teoría era un curioso intento de evitar el análisis del capitalismo como un sistema dinámico impulsado por sus propias contradicciones internas. Difícilmente puede considerarse circunstancial el hecho de que los fabianos no desarrollaran una teoría del crecimiento económico, o que cuando se enfrentaron con el fenómeno de los ciclos de negocios no supieran explicarlo y, en consecuencia, sufrieran una catástrofe política en 1931.

La mayoría de los miembros más antiguos de la sociedad habían sido anteriormente radicales, es decir, partidarios del ala izquierda del Partido Liberal, que defendía el sufragio universal, la reforma agraria, la independencia para Irlanda, el antiimperialismo y otras causas democráticas. Bland era la excepción, ya que se trataba de un antiguo «tory» que rechazaba tanto el liberalismo como la democracia, por ser en sus propias palabras «antinacional y vulgar». Como no veía sentido al liberalismo y no creía en la «infiltración» como estrategia política, se contentaba con esperar hasta que surgiera un movimiento socialista obrero con una amplia base. En su opinión, la lucha política forzosamente habría de agudizarse: «Se está abriendo lentamente un verdadero foso en el cuerpo político» (Pelling, 77). También le enervaban las teorías «catastróficas» de la Federación

Socialdemócrata y de la Liga Socialista, al apoyarse en erróneas analogías con la Revolución Francesa y la Comuna de París. En conjunto, puede decirse que sus juicios políticos eran más sólidos que los de sus colegas, sin lugar a dudas, mejores que los de los Webb, que tenía dotes especiales para apostar por el caballo perdedor en política, incluso en asuntos comparativamente de menor importancia, como por ejemplo al formular juicios erróneos sobre las personalidades de los dirigentes políticos conservadores y liberales (M. Cole, 83). Sin embargo, Bland estaba en una posición absolutamente minoritaria entre los dirigentes fabianos. Los demás creían en la «infiltración», sobre todo entre los liberales, aunque Mrs. Webb pensó que también podía manipular a los «tories». En consecuencia, ignoraron virtualmente el creciente movimiento obrero, menospreciaron a los líderes sindicales más importantes y contribuyeron, en grado mucho menor que la Federación Socialdemócrata, a la formación posterior de un Partido Laborista, a causa de todas las excentricidades de su dirigente y de su poco acertada visión de la revolución sindicalista en términos de disturbios populares, barricadas y Comités de Seguridad Pública. En cuanto a su pretensión de «haber roto el hechizo del marxismo en Gran Bretaña», Hobsbawn y Mc Briar —escritores con puntos de vista muy dispares— habían llegado a la misma conclusión: ni existía tal hechizo, ni por lo tanto la posibilidad de romperlo. De hecho, tras el suicidio de Eleanor Marx Aveling en 1898, no había una sola persona en Gran Bretaña que tuviera una profunda comprensión del marxismo v, como también había desaparecido el anarquismo, los fabianos tenían el campo libre.

Todavía es más sorprendente la incapacidad de este grupo para establecer contacto con aquellos liberales de izquierdas que eran sus aliados naturales: hombres como J. A. Hobson, el crítico del imperialismo cuyos escritos económicos anticiparon algunos aspectos del keynesianismo. Cuando los Webb fundaron en 1894-95 la *London School of Economics,* con fondos que controlaban absolutamente, Hobson era el perfecto candidato

para dirigirla. Sin embargo, escogieron a un joven oxfordiano llamado W. A. S. Hewins, que menospreciaba la democracia y el colectivismo y que se convertiría más tarde en un ardiente defensor del imperialismo «tory» y en un propagandista de las ideas proteccionistas de Joseph Chamberlain. Pero este episodio no es una aberración aislada. La actitud de los Webb, así como la de Shaw y Bland, durante la guerra Boer (1899-1902), cuando se separaron de la sociedad y lanzaron un folleto imperialista con el título *Fabianism and the empire* (El Fabianismo y el imperio), tenía todas las características de una elaborada perspectiva antidemocrática. Shaw estaba entonces en su fase nietzscheana —como lo demuestra su «Revolutionist's Handbook», apéndice a *Man and Superman*— y su defensa de la política británica en Africa del Sur representaba una *Realpolitik* del tipo más burdo. Anteriormente, ya había chaqueteado en público con un discurso en el que atacó al «liberalismo gladstoniano» y en el que proclamó que un fabiano debía ser necesariamente imperialista. Los más convencidos antiimperialistas ya habían abandonado la sociedad por esas fechas —algunos eran viejos liberales, otros antiguos marxistas—, y Shaw, con el consentimiento de los Webb y de sus partidarios en el Ejecutivo, redactó un panfleto en septiembre de 1900, del que basta con citar estas frases: «El problema con que nos enfrentamos es cómo van a repartirse el mundo las grandes potencias de alcance prácticamente internacional. .. el reparto de la mayor parte del globo entre estas potencias, una situación de hecho a la que no hay más remedio que hacer frente, se apruebe o se rechace, sólo es en la actualidad cuestión de tiempo» (Pease, 135). De esta forma lo que pretendía ser una constatación se convirtió de hecho en una justificación: dado que el imperialismo era una realidad, lo único que los socialistas podían hacer era tratar de administrar el sistema con la mayor eficacia y con el mínimo de alharaca. El panfleto declaraba a continuación que «el Estado que obstaculice la civilización internacional, sea grande o pequeño, tendrá que desaparecer». Y, a continuación, exponía una serie de sofismas sobre

China, entonces en vísperas de la rebelión Boxer contra el invasor extranjero: «Sin entrar en la cuestión de si la civilización china es superior o inferior a la nuestra, tenemos que enfrentarnos con el hecho de que, en realidad, de resultas de la misma, los europeos se encuentran obstaculizados para comerciar en China, o para construir rutas ferroviarias, postales y telegráficas en suelo chino, que redundarían en beneficio de todo el mundo.» Estas afirmaciones correspondían al liberalismo imperialista en su forma más pura y divulgada. Pero también se le puede llamar positivismo aplicado, ya que sin duda Comte lo habría aprobado. Desde luego, Marx no habría sido de esta opinión, como tampoco lo eran los liberales de izquierdas ejemplificados en Hobson, que en estos asuntos seguían las direcciones de J. S. Mill, mientras que los Webb y Shaw seguían un razonamiento social-darwinista con el que ya estaban familiarizados gracias a Herbert Spencer, primer profesor de Beatrice Webb.

Había una cierta lógica perversa en todo esto. Los dirigentes de la sociedad creían estar favoreciendo la causa en la medida en que eran más antiliberales, aunque paradójicamente también trataron de «infiltrarse» en el Partido Liberal. En el meticuloso análisis de su último y más erudito historiador, «los fabianos se encontraban en la encrucijada del camino, justo en el punto en que la actitud moderna hacia el Estado diverge de la actitud liberal-radical del siglo diecinueve» (Mc Briar, 73); o, en términos más rudos, eran autoritarios. Su socialismo era del tipo que en épocas anteriores habían representado Rodbertus y Lassalle en Alemania, y al que los comtianos habían preparado el terreno en Gran Bretaña. Es decir, que su rechazo del *laissez faire* económico se concretó en un rechazo total del liberalismo, aunque no así del benthamismo. Lo que realmente pretendían era la reorganización de la sociedad por una intervención enérgica del Estado:

> Es significativo el hecho de que, durante tanto tiempo, los mejores aliados políticos de los Webb fueran los miembros del grupo de imperialistas liberales que se fundó en torno al colectivista

bismarkiano R. B. Haldane. Es igualmente significativo que tanto los Webb como Shaw manifestaran una clara preferencia —en parte coherente con su deuda a la economía de F. A. Walker, el americano— por las grandes empresas, o incluso por las empresas monopolistas, en vez de por las pequeñas o medianas, por ser aquéllas más eficientes, con una visión de más amplios horizontes y con capacidad de pagar mayores salarios, así como por estar menos ligados al *laissez faire*. (Hobsbawm, *Labouring Men*, 263.)

El entusiasmo acrítico de los Webb por la Unión Soviética y el estalinismo en la década de 1930 procede claramente de la misma actitud autoritaria, lo mismo que el breve flirteo de Shaw con el fascismo italiano. No hay duda de que los fabianos más prominentes fueron «colectivistas burocráticos» antes de tiempo. Su versión del socialismo no era liberal ni marxista, razón por la que atraían al nuevo estrato de administradores, técnicos y empresarios industriales que comenzaban a tener dudas sobre el *laissez faire* económico. ¿Pero su caso era tan distinto del de sus rivales de la Federación Socialdemocrática? Después de todo, Hyndman se había introducido en la política por medio de aventuras empresariales, de mayor o menor éxito, en las minas de plata de California y Utah, y su ruptura con los «tories» en 1881 fue provocada en parte porque les consideraba incapaces para administrar el imperio británico. Durante un corto período, Hyndman fue lo que entonces se llamaba un «tory radical» y su interés por el socialismo se despertó, de forma no atípica, al leer la novela de su amigo George Meredith *The Tragic Comedians*, que estaba basada en la vida privada de Lassalle (Tsuzuki, *Hyndman*, 31). Lassalle, señala Meredith con aprobación, era «esencialmente un socialista nacional que deseaba por encima de todo elevar a su patria a un alto nivel de grandeza y gloria». Esta descripción es también aplicable a Hyndman incluso después de haberse convertido a la economía marxista, ya que siempre fue un imperialista convencido, aunque crítico de la brutalidad oficial en la India y en otros lugares. *England for All*, su publicación primera y de mayor éxito (1881), llevaba como subtítulo *The Text-book of Democracy*. Pero, aunque hacía un llamamiento a los obreros británicos e irlandeses para que se

unieran en defensa de sus intereses, de hecho era un programa para la democracia «tory», al que había añadido, *a posteriori,* la teoría de la plusvalía (y sin mencionar el nombre de Marx, omisión que Engels nunca olvidó ni perdonó). Años después, Hyndman también vería la forma de compaginar el socialismo marxista con el patriotismo, incluso con el imperialismo. En cualquier caso, si la F. S. D. se convirtió en un centro de gestación de dirigentes obreros —al contrario de la Sociedad Fabiana—, esto no quiere decir que fuera un ente revolucionario, ni tan siquiera medido por los bajos baremos de la Socialdemocracia continental de esa época. Ni lo era ni podía haberlo sido.

En cuanto a su fundador, que permaneció activo políticamente hasta su muerte en 1921, le abandonaremos al comienzo de su carrera en 1880, cuando estaba luchando con la traducción francesa de *El capital,* al tiempo que supervisaba sus negocios mineros entre los Santos del Póstumo Día de Utah *(Later Day Saints).* Extraña compañía para un futuro creyente en la dictadura del proletariado. Pero aquélla era una época en que un romántico «tory» podía llegar a convertirse al socialismo por simple cansancio de la ortodoxia liberal predominante: «Bajo la superficie de la política americana se encubren graves dificultades —escribió desde Utah a su amigo John Morley—, y el partido que surja en defensa de los derechos de los trabajadores tendrá algo que ofrecer si se organiza adecuadamente y sobre sólidos principios.» Morley, aunque un liberal prominente y un próximo colaborador de Gladstone, publicó la carta de Hyndman el 1 de marzo de 1881 en la *Fortnightly Review,* y así, por medio de este tortuoso camino, llegó el mensaje de Marx —a quien Hyndman había conocido unos meses antes— a una selecta minoría de lectores británicos.

Cuando se publicó la primera edición de *El capital* en Gran Bretaña en 1887, Marx había muerto y Engels supervisaba la expansión del movimiento socialista en el continente, al tiempo que el puñado de intelectuales marxistas en Gran Bretaña se dedicaba a pelearse entre

sí. Tanto la Federación Socialdemocrática como la Liga Socialista consiguieron cierto número de seguidores entre la clase trabajadora, y Eleanor Marx Aveling atrajo a algunos dirigentes obreros influyentes, que participaron en la huelga del puerto de Londres en 1889, a raíz de la que se creó el «nuevo sindicalismo» de los obreros no especializados y las primeras grandes manifestaciones en el Primero de Mayo. Pero el nivel teórico era bajísimo. Hyndman no podía y Engels no quería refutar la crítica jevoniana de Wicksteed del concepto de valor en Marx, por lo que los académicos se marginaron y con el tiempo adoptaron la acomodaticia actitud de mantener que Marx «estaba totalmente confundido sobre la plusvalía», y radicalmente desfasado, por lo que no merecía la pena leerlo. Esta actitud se mantuvo hasta después de la Revolución Rusa y sólo desapareció con la depresión de la década de 1930. De esta forma el campo quedó libre para los fabianos, cuya filosofía utilitarista estaba en cualquier caso más en concordancia con el temperamento nacional. En consecuencia, ningún grupo de la izquierda británica adoptó ni siquiera una forma edulcorada del marxismo, ya que el socialismo evangélico del Partido Laborista Independiente (I. L. P.) provenía de la religiosidad secularizada de los Disidentes ingleses y de los Calvinistas escoceses, mientras el fabianismo estaba profundamente impregnado de la filosofía de Comte, el grisáceo retoño desprovisto de originalidad de la Ilustración Francesa. Al margen de que uno esté a favor o en contra de estas circunstancias, el historiador se ve obligado a señalar que el marxismo sólo consiguió un número respetable de seguidores en Gran Bretaña una vez superado su punto álgido como teoría del movimiento obrero continental.

4. Marxismo y anarquismo

Hemos escogido el título de esta sección sin tener en cuenta que no podemos abordar el anarquismo puro, sino su manifestación semimarxista, el movimiento sindicalista. Sin embargo, por razones de carácter cronológico, nos vemos obligados a reconsiderar su fuente originaria, el movimiento fundado en la década de 1870 por Bakunin y sus correligionarios que abandonaron o fueron expulsados de la Primera Internacional en 1872. Pero hay una complicación más: algunos de los socialistas libertarios de los años 1880 y 1890 eran anarcocomunistas, es decir, seguidores tanto de Kropotkin como de Marx. Adoptarían la ética del primero y la teoría económica del segundo. Sin embargo, no es fácil reducir a todos ellos a un común denominador, aunque sí tenían un rasgo común: una enconada predisposición contra la autoridad en general y, en concreto, contra el Estado, aunque éste fuera democrático.

Por lo que se refiere a la orientación política del movimiento obrero británico a partir de 1900, el enfrentamiento entre marxismo y anarquismo es parte de la cuestión sólo en la medida en que estaban implicadas las organizaciones socialistas anteriormente mencionadas. Sin embargo, la participación de estos pequeños grupos rivales de intelectuales radicados en Londres en la formación de un movimiento de masas entre 1900 y 1906 es bastante insignificante. El verdadero precursor del Partido Laborista fue la organización de Keir Hardie, el Partido Laborista Independiente, cuyo líder, al margen de que él mismo fuera socialista, defendía en público que la única plataforma posible de una organización política específicamente obrera no era el socialismo, sino simplemente el laborismo. Mantenía también que pretender que el brazo político del Congreso de las Trades Union —el Comité de Representación Obrera constitui-

do formalmente el 27 de febrero de 1900 en Londres— se comprometiera con el socialismo, provocaría inevitablemente su desmembramiento, destruyendo así toda la organización (Mac Briar, 316). Esta era una visión realista, y el Partido Laborista Parlamentario, que se creó sobre estas bases en 1906, tras un acuerdo electoral secreto y bastante turbio con los liberales, se las compuso para no comprometerse con el liberalismo ni con el socialismo hasta 1918, fecha en que sus dirigentes —tras enfrentarse con Lloyd George— encargaron a Sidney Webb que elaborara un programa socialista para las próximas elecciones (Pelling, *A Short History of the Labour Party,* 22 y sig.).

Esta especie de empirismo no era del agrado de los alemanes más metódicos —sin mencionar a los franceses—, pero, en cambio, se ha solido plantear la cuestión de por qué no tuvo un desarrollo análogo en América. Destacados estudiosos, algunos de ellos alemanes, han dedicado volúmenes pesados en todos los sentidos al problema de por qué el socialismo, o al menos el laborismo, no arraigó más profundamente en los Estados Unidos (el proceso canadiense era muy distinto). En este mismo sentido, algunos historiadores se han preguntado por qué Australia, que *sí* tuvo un partido laborista según el modelo británico, *no* evolucionó posteriormente del laborismo al socialismo, y por qué su movimiento obrero se satisfizo con un programa de legislación social. Se trata de temas importantes y fascinantes; pero cualquiera que trate de responder a la cuestión de por qué *no* ocurrió algo, se enfrenta inevitablemente con una dificultad: sea cual sea de la hipótesis de que se parta, es imposible excluir otro tipo de explicación igualmente plausible. Incluso puede ocurrir que no haya ningún acertijo especial que resolver. El socialismo se adormeció en Gran Bretaña entre 1850 y 1880, y reapareció de nuevo por razones que retrospectivamente parecen bastante obvias, en especial por la desintegración del liberalismo. Por otro lado, el socialismo (que ya no es sinónimo del proudhonismo o del blanquismo, movimientos que a partir de 1871 habían ido perdiendo terreno hasta

desaparecer) no necesitó ser reanimado en Francia tras el desastre de la Comuna, porque había acaparado a la clase obrera francesa desde 1848 en un sentido muy profundo. En Alemania, el socialismo se constituyó en un movimiento poderoso en los años 1860, al tiempo que la clase media abandonaba la causa democrática, dejando su defensa a los socialdemócratas: en consecuencia, estos últimos heredaron una vieja tradición de radicalismo democrático, inyectándole a continuación algunas nociones semisocialistas (el movimiento lassalliano y su contrapartida «marxista», el Partido Socialdemócrata de Liebknecht y Bebel). En el otro extremo de Europa, en España e Italia, surgió un movimiento socialista en los años 1880, al perder el anarquismo parte de su atractivo inicial y después de que se hiciera evidente que los obreros industriales, a diferencia de los braceros sin tierras de Sicilia o Andalucía, no estaban dispuestos a destruir la maquinaria o a dar la espalda al mundo moderno. En otras palabras, el movimiento socialista comenzaba a expandirse a partir de un determinado centro geográfico y cultural en Europa occidental. El fracaso simultáneo de los partidos o sectas socialistas en los Estados Unidos, en Latinoamérica o en Australia y Nueva Zelanda, en sus esfuerzos por conquistar el movimiento obrero, sólo es misterioso si uno da por sentado que basta con explicar el socialismo a un obrero inteligente para que éste se adscriba a estas ideas. De hecho, es necesario un considerable esfuerzo para llegar a persuadirle de que se sindique y más todavía para que se afilie a un partido político. E incluso si se llega a crear un partido laborista, éste no tiene por qué ser socialista.

Los historiadores sociales muestran una especial obstinación en *tergiversar* el concepto de conciencia de clase. El hecho de que grupos socialmente definidos tengan una conciencia corporativa de identidad y desarrollen ocasionalmente una voluntad de lucha en torno a objetivos estrictamente económicos, es suficiente para que algunos escritores les atribuyan una «conciencia» en el sentido marxista, pese a que este término es aplicable únicamen-

te a un estado social dispuesto y capaz de llevar a cabo una radical reestructuración de la sociedad y de la cultura. En ningún caso esta determinación de transformar la sociedad surge espontáneamente a partir de la afirmación de los intereses del grupo. Consideramos el ejemplo más apabullante: la clase obrera británica, desde sus orígenes en la prolongada y dolorosa crisis de la primera revolución industrial, manifestó constantemente un profundo sentido de autonomía con respecto a las otras clases de la sociedad. Pero esta conciencia era de tipo «corporativo». Sólo asumió una expresión socialista una vez finalizado el proceso de creciente desencanto con la política «tory» de Disraeli y/o con el liberalismo gladstoniano, siendo su momento crucial la guerra de 1914-1918. Incluso en este caso el movimiento de masas socialdemocrático, que se formó entonces bajo los auspicios del renovado Partido Laborista, sólo era socialista de nombre. La gran mayoría de la clase obrera británica, como la de cualquier otro país, era instintivamente «laborista», en cuanto ponía el acento en su unidad corporativa más que en el deseo de reconstruir la sociedad a su propia imagen. El factor decisivo de esta actitud radicaba en la falta de una *inteliguentsia* radical en el período formativo. Allí donde no existe estrato, el movimiento obrero mantiene un carácter «reformista», defiende sus reivindicaciones parciales y es incapaz de enfrentarse a las principales instituciones de la sociedad. Por razones históricas y culturales distintas, en Francia, Italia y España surgió esta *inteliguentsia* lo mismo que en Rusia, Polonia y Austro-Hungría y, en menor medida, en la Alemania bismarckiana, mientras en Norteamérica y Gran Bretaña brilló por su ausencia. En términos generales, podemos decir que es una pérdida de tiempo tratar de averiguar por qué este o aquel país no fue terreno abonado o por qué su movimiento socialista —o anarquista, o comunista— autóctono no se adaptó a las circunstancias locales. Los historiadores de la Reforma han tenido que llegar a un acuerdo sobre las causas por las que el calvinismo se asentó en Escocia, y no en toda la geografía inglesa. La respuesta es bien

simple: a saber, que en última instancia los ingleses rechazaban el calvinismo porque los escoceses, a quienes detestaban por razones políticas y culturales enraizadas en una vieja enemistad nacional, lo habían aceptado. Pero este tipo de explicación rara vez ha sido del agrado de los sociólogos.

Una vez conscientes de la singularidad de cada situación histórica, se puede comenzar a interpretar un fenómeno tan enigmático a primera vista como la contribución de Bakunin a la fundación de un movimiento anarquista en España y Latinoamérica. *Prima facie* no existen dos países que tengan menos en común que España y Rusia en el siglo XIX. Políticamente, sus trayectorias jamás se han cruzado; y culturalmente, eran dos polos opuestos. Pocos rusos se han molestado en leer a un autor español, con excepción de Cervantes. Y a la inversa, la literatura rusa —enormemente influyente en Alemania, donde el populismo y el anarquismo nunca arraigaron— tuvo escasa resonancia en España. En materia religiosa, la Ortodoxia griega, mientras simpatizaba con el luteranismo, y éste con aquélla, era profundamente antagónica del Catolicismo romano. El ardiente eslavófilo y patriota Dostoyevsky odiaba a la Iglesia romana con una intensidad sólo comparable a su odio por la Revolución Francesa y todo lo que provenía de ella. ¿Por qué entonces el mensaje de Bakunin conmovió a millones de españoles con la fuerza de una revolución, mientras en Alemania sus escritos apenas provocaban un bostezo? ¿Tal vez porque España tenía un problema agrario y un proletariado sin tierras? Pero España, a diferencia de Rusia, contaba con una genuina tradición feudal, mientras que nunca existió nada parecido a la servidumbre rusa. La idiosincrasia del *pueblo* español difería profundamente de la del *mir* ruso y, en cualquier caso, las teorías de Bakunin nunca llegaron a afianzarse en su propio país. Una vez más hay que considerar las circunstancias concretas: en este caso, la habilidad de Bakunin para encubrir su mensaje con un lenguaje tomado de Proudhon, que *sí* ejercía atracción sobre las mentes españolas, sobre todo porque expresaba su odio

al Estado con un lenguaje comprensible para cualquier español (Brenan, 131 y sig.).

Pero había algo más. Con el riesgo de sorprender a aquellas almas cándidas que piensan que las ideas, o las «idealogías», emergen de la «estructura social», tal como nos enseñan los manuales con sus dogmas que podemos aprender de memoria, debemos señalar que la historia actúa de forma radicalmente distinta. Aquello que le ocurre a las personas en un medio dado está determinado, al menos en parte, por los sedimentos culturales procedentes de experiencias anteriores o de su ausencia. España y Rusia tenían ciertos aspectos negativos en común: ninguno de los dos países había experimentado la Reforma, ni tampoco habían asimilado por entero la Ilustración. Por lo tanto, los rusos y los españoles, aunque muy distintos en otros aspectos y más bien predispuestos a rechazarse mutuamente, compartían una mentalidad específicamente medieval. Mentalidad que se manifestaba en su apego a la idea de una comunidad nacional de verdaderos creyentes que compartían los mismos valores morales. Tanto los rusos como los españoles, al no haberse convertido al protestantismo o al liberalismo, no estaban dispuestos a divorciar la política de la ética, o de la metafísica, como lo habían hecho la mayor parte de los europeos occidentales y de los norteamericanos. La reacción eslavófila frente al individuo occidental tenía su contrapartida en la furiosa resistencia que ofrecían los españoles, tanto de la extrema derecha como de la extrema izquierda, a cualquier cosa que amenazara desintegrar este aspecto de su tradición nacional. El anarquista español, como el populista ruso, se imaginaba íntimamente ligado a un organismo social cuyas exigencias no eran exclusivamente seculares y materialistas, sino también espirituales, y por lo tanto «totales». Dicho de forma más tosca, si el catolicismo no funcionaba —o si la Iglesia se había corrompido—, tenía que ser sustituida por algo, y un sustituto de este calibre no podía ser simplemente cualquier partido político: tenía que ser universalista y mesiánico. Además —y éste es el factor

decisivo— *tenía que apoyarse en un rechazo total del mundo moderno.*

Ahora bien, se puede aducir —y de hecho ha sido defendido por comunistas a partir de 1917, y por socialistas antes de esta fecha— que Marx había hecho concesiones importantes a esta forma de entender el mundo. Evidentemente sus seguidores rusos no idealizaban la *obshchina* a la manera eslavófila, como depositaria de valores espirituales eternos, pero Marx y Engels habían mantenido, aunque con ciertas vacilaciones, la esperanza de que una revolución socialista regeneraría la comuna rural antes de que ésta fuera totalmente destruida por el capitalismo. Es justamente este aspecto de su doctrina lo que, como hemos visto anteriormente, sirvió de puente entre el universo mental de Herzen y el de Plejánov. Sin embargo, en los años 1870, cuando emisarios «libertarios» viajaban por el Sur de Europa denunciando a Marx y proclamando a Bakunin como heredero de Proudhon, pocas personas en España tenían noticia de estas discusiones eruditas sobre la comuna rural. Los españoles identificaban el socialismo libertario con la Comuna de París y con el «federalismo» antiestatal de Proudhon. A Marx se le identificaba con la socialdemocracia alemana, gestada en tierras luteranas y respaldada por una filosofía hegeliana que provenía del protestantismo secularizado de la Ilustración alemana. Durante décadas, España había atravesado una crisis espiritual, provocada en última instancia por el fracaso del liberalismo para llenar el vacío creado por la pérdida de la fe religiosa, y el socialismo alemán parecía prosaico. Los seguidores de Marx pudieron iniciar un movimiento socialista en España sólo a partir de la década de 1880, aunque no deja de ser curioso que esto ocurriera en el Madrid «centralista», y entre una «aristocracia obrera» de impresores y otros obreros especializados que habían perdido la fe en las utopías anarquistas, y que estaban preparados a tomar su modelo político de aquella sección del movimiento obrero francés que se había convertido a una versión un tanto doctrinaria del marxismo.

El lector que desee informarse sobre el anarquismo español puede consultar *El laberinto español* de Brenan; y el estudiante interesado por un análisis sociológico del panorama español a partir de la era napoleónica puede consultar la obra monumental de Raymond Carr, que tiene, entre otros, el singular mérito de explicar, de una vez por todas, por qué el liberalismo fracasó en España. El anarquismo sólo llegó a ser un movimiento de masas en dos países europeos: España e Italia. Y no es circunstancial el hecho de que ambas sociedades fueran católicas romanas. También eran países en los que la gran transformación económica de un orden agrario a un orden industrial se había iniciado, para luego estancarse, bajo los auspicios de un movimiento liberal débil e ineficaz. En consecuencia, el radicalismo agrario manifestó cierta propensión a adoptar un tono anarquista. En otras palabras: el inmemorial milenarismo de los pobres, especialmente entre los campesinos desposeídos del sur de Italia y España, dejó de ser una herejía cristiana para convertirse en un movimiento dirigido contra los terratenientes y sus protectores: la Monarquía y la Iglesia católica. No es sorprendente, por lo tanto, el ateísmo fanático de estos anarquistas españoles e italianos. En nuestro propio siglo, esta misma situación se ha reduplicado en Latinoamérica. Las raíces agrarias de esta forma de milenarismo han sido esbozadas por Hobsbawn en su colección de estudios *Rebeldes primitivos,* y el lector interesado en esta materia deberá consultar las obras de los tres autores que acabamos de citar, así como el versado texto de James Joll *The Anarquists,* en donde el autor muestra sus simpatías por el grupo en cuestión. El mayor mérito de todos estos trabajos consiste en desentrañar el carácter religioso del anarquismo en cuanto doctrina y moral adaptada a un campesinado desarraigado que había perdido sus tierras y sus formas tradicionales de vida, sin obtener a cambio nada que supliera esta pérdida. Cuando por fin se desarrolló un movimiento obrero industrial en estos países, se desprendió de su herencia anarquista y adoptó las teorías socialistas o sindicalistas, más o menos coherentes con

los principios marxistas establecidos previamente en Francia, donde la República había logrado su aceptación a nivel nacional en la década de 1880, poniendo asimismo de manifiesto su carácter esencialmente burgués.

La cuestión de *por qué* el capitalismo y el liberalismo fracasaron en España, y en menor medida en Italia, ha sido tema de intensos debates entre los historiadores. Si tenemos en cuenta el constante predominio de la Iglesia católica, su antigua alianza con el orgullo nacional español, la xenofobia predominante, así como la debilidad de la Ilustración española (que no fue más que una pálida sombra del modelo francés), no puede sorprendernos que el liberalismo no consiguiera una victoria decisiva en este país. Al menos, Italia tuvo el Risorgimiento, que fusionó temporalmente el liberalismo con el nacionalismo, aunque sólo entre la clase alta y media. En España, el patriotismo actuó en contra de la modernización, ya que el levantamiento nacional contra Napoleón en 1808-14 fue encabezado por clérigos, mientras los aristócratas liberales optaron en su mayoría por los franceses. Vemos entonces que el liberalismo comenzó con mal pie. El socialismo marxista, otro retoño de la Ilustración, se enfrentó con parecidos obstáculos temperamentales. El anarquismo español, al recelar del modernismo occidental en cuanto tal, no era sólo anticapitalista, sino también antiindustrial, al menos hasta el apogeo del anarcosindicalismo a comienzos del siglo XX, cuando los seguidores de Bakunin se vieron obligados a aceptar la vida urbana y la existencia de una clase obrera industrial. Aunque incluso entonces trataron por todos los medios de preservar un estilo de actuación política que correspondía a épocas anteriores a la Edad Moderna. No es sorprendente que nunca conquistaran el poder. Sin embargo, no era éste su fin, ya que consideraban la política como inherentemente inmoral y corruptora. Pero todavía es más sorprendente su incapacidad para cumplir el papel que ellos mismos se habían otorgado: el de oposición permanente a la Iglesia y al Estado. Jamás una revuelta campesina o una huelga obrera dirigida por anarquistas consiguió salir triunfante. Es posible que,

por esta razón, los obreros industriales, excepto los de algunas regiones catalanas, prefirieran en última instancia a los socialistas, aunque considerado con baremos anarquistas este sector pareciera bastante domesticado. En cierto modo, el fracaso era inherente a la estructura del anarquismo. Simultáneamente, Bakunin y sus seguidores manifestaban, sin lugar a dudas, una afinidad hacia la peculiar compulsión social y mental que afectaba a millones de campesinos y obreros italianos y españoles, para quienes el socialismo reformista estaba desprovisto de especiales atractivos. Afinidad que sin duda era debida a que Bakunin durante su estancia en Nápoles en 1865 había comprendido que el pueblo en el sur de Italia era totalmente indiferente al régimen burgués-liberal recién implantado, bajo los auspicios monárquicos, por Garibaldi y Cavour. En España, este sentimiento de rechazo era incluso más profundo. Mientras que entre las clases altas se concretó en la actitud tradicional de cinismo, religiosidad vergonzante y una mezcla cuasi-oriental de indolencia y corrupción, entre los seguidores de Bakunin asumió la forma de una apasionada esperanza y celo por el apocalipsis social. Este tendría que ser una catástrofe total: ninguna otra alternativa era válida, ya que el mundo existente estaba indefectiblemente corrompido. También se manifestaron algunos elementos de esta misma actitud en Francia, pero quedaban contrarrestados por la creencia de que, así como la burguesía había conquistado su libertad en 1789, también el proletariado conquistaría un día *sus* objetivos. Después de todo, Francia era el país de una revolución victoriosa, mientras Italia y España había sido el escenario de innumerables y desesperanzadoras revueltas. La diferencia tiene su importancia.

A su manera, Marx y Engels eran conscientes de esta situación, y por ello no mostraron gran sorpresa cuando en la década de 1870 Bakunin se separó, arrastrando consigo a la mayor parte de los seguidores de la Internacional en Italia y España. «La principal fuente de conversos entusiastas a la visión bakuninista de la nueva sociedad era la pobreza desesperante de Andalucía»

(Carr, *Spain,* 327). Sin embargo, como pensaban Marx y sus seguidores, el factor tiempo les favorecía: bastaba con esperar a que estos países se industrializaran para que el anarquismo desapareciera. Pero también eran conscientes del problema que se le plantearía a su propio partido si la burguesía fracasaba reiteradamente en propiciar la revolución industrial. Como Engels expresó en una carta al dirigente socialista italiano Filippo Turati en 1894, Italia se encontraba entre esos países europeos que —en frase que Marx haría famosa— no sólo estaban aquejados por el capitalismo, sino también por la falta del mismo. La burguesía italiana, al conquistar el poder a raíz del levantamiento nacional entre 1860 y 1870, no se mostraba muy capacitada para desarrollar la industria moderna. Y por añadidura, los liberales en el poder no habían destruido los residuos del feudalismo y el absolutismo. De aquí la persistencia de un movimiento republicano entre ciertos sectores del campesinado y la clase media baja, que se apegaban a la tradición mazziniana. Cuando en la década de 1890 Engels y Turati intercambiaron sus opiniones sobre esta situación, el Partido Socialista, basado en la embrionaria clase obrera industrial, era todavía muy débil e incapaz de tomar la iniciativa en la lucha política. ¿En qué podría desembocar entonces esta situación? En la actualidad conocemos la respuesta: lo que ocurrió fue que los fascistas —un movimiento radical nacionalista de la *inteliguentsia*— tomaron el poder en la década de 1920 y trataron a continuación de modernizar el país industrialmente sin alterar la «superestructura» política, pero fracasaron en su intento. Pero en la década de 1890 Engels no podía prever este desastroso episodio. Aunque sí creyó posible que la insatisfacción creciente de la clase media baja y el campesinado ofrecería una oportunidad a los republicanos, incluyendo a los seguidores neojacobinos de Mazzini. ¿Cuál era la línea política correcta que el Partido Socialista debía adoptar en esta situación? En su opinión, la enunciada en el *Manifiesto Comunista:* los socialistas, dijo a Turati, debían propiciar el movimiento democrático y ayudar a los republicanos a conquistar el

poder, pero no al precio de renunciar a su propia autonomía. Opinaba que el momento más peligroso se presentaría «después de la victoria conjunta», cuando se les ofreciera a los socialistas algunos escaños en el nuevo gobierno. Entonces deberían resistir a toda costa a esta tentación, si no querían repetir la triste experiencia de Louis Blanc y Ledru-Rollin en 1848, que se habían convertido en prisioneros inmovilizados de un régimen burgués que aprovechó la primera oportunidad para lanzar al ejército contra los obreros. El «ministerialismo» en *este* sentido les estaba prohibido a los marxistas: no porque significara el ejercicio del poder político en un marco parlamentario (en los años 1890 Engels ya no era un comunista), sino porque el Partido Socialista debía aspirar al control político. Esta sería la actitud marxista normal en la época de la Segunda Internacional: sobre todo en Francia, donde ya existía una República democrática y donde la participación en gobiernos de coalición controlados por la burguesía radical era una tentación constante. Lo que distinguía a los socialdemócratas marxistas tanto de los anarquistas como de los reformistas pequeño-burgueses era su insistencia en que el partido de la clase obrera debía aspirar a la conquista del poder político dentro del contexto de la democracia, pero no a expensas del socialismo. La participación en las elecciones parlamentarias era un medio para introducir a las masas en la vida política, y la democracia parlamentaria tenía virtudes propias que ningún socialista sensato podía negar. Pero el Partido Socialista nunca debería aceptar un status minoritario en un gobierno dominado por elementos burgueses. El Partido Socialista deseaba una revolución pacífica, pero, en cualquier caso, una revolución.

Ahora bien, evidentemente una estrategia a largo plazo de este tipo, que por añadidura presuponía el éxito temporal de una forma burguesa de industrialización, carecía de atractivos en el futuro inmediato para los pobres campesinos y jornaleros de Italia o Andalucía, que se apiñaron bajo el estandarte anarquista. Tampoco era éste su objetivo. Marx y Engels reconocían una única

vía adecuada para la propagación del socialismo: un movimiento obrero autónomo cuya base fuera la clase obrera industrial. Se puede argüir que esta indiferencia hacia el campesinado constituía un punto débil en su estrategia. Pero Marx no estaba enamorado del aspecto roussoniano del socialismo primitivo, y a partir del triunfo bonapartista en Francia, a raíz del levantamiento de 1848, tenía base suficiente para desconfiar de los movimientos agrarios. El futuro Napoleón III había sido llevado a la presidencia de la República, en diciembre de 1848, por una avalancha de votos campesinos, y para Marx era difícil perdonar la actitud del campesinado francés, aunque estaba dispuesto a reconocer que había sido provocada por la increíble locura de los republicanos burgueses. «El símbolo que expresa su entrada en el movimiento revolucionario —escribió en 1850, en una serie de artículos conocidos posteriormente como *La lucha de clases en Francia*—, torpemente astuto, pícaramente cándido, estúpidamente sublime, de superstición calculada, de burla patética, de anacronismo genial y necio, una bufonada histórico-universal, un jeroglífico indescifrable para la inteligencia de hombres civilizados, este símbolo ostentaba inequívocamente la fisonomía de la clase que representaba la barbarie dentro de la civilización.» Todo ello es muy cierto, pero no servía de gran ayuda para contrarrestar la propaganda anarquista entre los obreros y campesinos en el campo italiano y español. El socialismo era, entre otras cosas, un movimiento civilizador, sobre todo en un país atrasado como España. Un historiador del movimiento ha señalado que «el Partido Socialista se planteó como objetivo elevar la dignidad de la clase trabajadora» (Brenan, 218, n). No habría realizado con éxito esta difícil tarea si se hubiera rebajado al nivel de la mentalidad anarquista, que, junto a cierto puritanismo y a su falta de realismo, encerraba siempre un buen grado de tolerancia hacia el bandolerismo y otras formas de violencia, sin mencionar la quema de iglesias y la massacre de curas y monjas.

No hay duda de que el movimiento anarquista tiene su importancia, pero en la actualidad su relevancia para

el estudiante del socialismo europeo es de carácter estrictamente histórico, ya que como fenómeno de masas ha desaparecido, incluso en su país de origen, en el que durante cierto tiempo congregó a cientos de miles de seguidores. Cualquier persona interesada en saber cómo y por qué el emisario napolitano de Bakunin, Giusseppe Fanelli, logró, a finales de 1868, evangelizar a los obreros españoles en Madrid y Barcelona, tiene numerosas fuentes bibliográficas a su disposición. Y si no pierde la paciencia, puede incluso adentrarse en la lectura de la versada historia de este grupo, escrita por Max Nettlau, *Bakunin y la Internacional en España.* Descubrirá entonces algo extraño y significativo: a saber, que mientras Fanelli divulgaba entre el proletariado la versión bakuninista del evangelio de Proudhon, una variante de este mismo credo, de carácter burgués reformista, estaba siendo difundida simultáneamente entre la clase media por el dirigente federalista Pi y Margall, que posteriormente tomaría la jefatura de la breve República española en 1873. Después de lo que hemos dicho sobre el legado de Proudhon, tal vez sea innecesario añadir que el experimento fue un fracaso, tan completo y desastroso como el de la Comuna de París de 1871, aunque afortunadamente costó menos vidas. La breve tragicomedia fue debida en gran parte al obstinado apego de Pi y Margall a las ideas «federalistas» de Proudhon que imposibilitó el normal funcionamiento del gobierno, aunque el ala bakuninista de la Internacional también tuvo su parte de responsabilidad en el desastre. No porque contara con una poderosa organización: en 1871 ni siquiera podía afrontar los gastos de franqueo. Pero su sangrienta propaganda atemorizó lo suficiente a la clase media como para minar la estrategia de la República de establecer una alianza con los obreros, lo que tal vez habría convertido a España en una democracia real (Carr, 326 ss.). La República fue un preludio del gran desastre de 1931-39, debido también principalmente a los anarquistas, que primero trataron por todos los medios de destruir el gobierno parlamentario y luego contribuyeron a provocar la eclosión de la guerra civil en 1936,

al asesinar a los dirigentes políticos de la derecha, para demostrar finalmente su habitual incapacidad en el momento del combate; incapacidad que, en cambio, no aparecía en el momento de masacrar civiles, en lo que sí se distinguieron (lo mismo que sus enemigos, que por cierto adoptaron la mayor parte de sus slogans y el color de la bandera de sus contrincantes anarquistas). En resumen, los discípulos de Bakunin se mantuvieron fieles al legado de su maestro. Allá donde fueron, les siguió la ruina y el desastre, y la clase obrera tuvo que sufrir las consecuencias.

Se percibe inmediatamente un cambio radical al abandonar esta triste historia manchada de sangre y pasar a considerar el movimiento sindicalista, que en los años 1890 surgió tras la estela de destrucción dejada por Bakunin y su progenie. El sindicalismo estaba enraizado en la clase obrera industrial. Además, se gestó en Francia y Bélgica y se conformó en la época de la Segunda Internacional. Lo que quiere decir que los sindicalistas no tenían que preocuparse de la «vendetta» personal de Bakunin contra Marx, al que presentaba en sus cartas y escritos como la cabeza de una conspiración judía internacional. Esta repugnante basura —como la manía de Bakunin de fundar sociedades secretas ciegamente obedientes a sus despóticas órdenes— pasó a formar parte del copioso legado heredado por la Internacional Negra, apelativo por el que sería conocida la organización creada por los seguidores de Bakunin en 1881 para distinguirla de la Internacional Roja del Socialismo. Estos aspectos del bakuninismo han sido causa de constante desasosiego para los historiadores anarquistas. Entre éstos, los más respetables se han sentido en la obligación de reconocer que hombres como Elisée Reclus o Peter Kropotkin, que heredaron parte de este legado «libertario», fueron confundidos por la peculiar mezcolanza existente en Bakunin de una filosofía antiautoritaria *en abstracto* y una práctica dictatorial, incluso despótica, *en concreto*. Después de todo, era prácticamente imposible ignorar su famosa carta del 7 de febrero de 1870, en la que exige a sus seguidores una sumisión absoluta

a su autoridad personal. Tampoco se pueden minimizar sus afirmaciones sobre la «dictadura invisible» que su organización secreta tendría que ejercer para mantener la revolución en el buen camino (Drachkovitch, ed., 71). Pero si sus amigos y admiradores no podían negar la evidencia, sí podían optar por la siguiente alternativa de minimizarla. En cualquier caso, estas fantasías estaban destinadas a madurar en alocados actos de terrorismo que no contribuyeron en nada a mejorar la causa de la emancipación obrera. Y cuando contribuyeron, los anarquistas más civilizados —por esas fechas ganados ya al libertarismo genuino de Kropotkin— quedaban horrorizados y preferían mantenerse al margen de la aplicación práctica de las peculiares teorías de Bakunin.

Los sindicalistas de Europa occidental se apoyaron en otras fuentes, incluso cuando como en España se definían como anarcosindicalistas en atención a la tradición. Dada la tradición española, el anarcosindicalismo asumió una forma cuasi-religiosa que no tenía nada que ver con la teoría de sus fundadores franceses. Incluso había notables diferencias en la cuestión de la violencia armada.

Mientras el movimiento sindicalista francés, a partir de la década de 1890, adoptó la teoría y la práctica de las huelgas políticas, pocos dirigentes obreros aceptaron el culto a la violencia defendido por el filósofo aficionado Georges Sorel (1847-1922) en sus numerosos escritos, entre los que destacan *La Decomposition du Marxisme* (1906) y *Reflexions sur la Violence* (1908). Sorel, un ingeniero de caminos retirado y un proudhoniano por instinto que en los años 1890 adoptó sin plena convicción el materialismo histórico de Marx, desarrolló su propia doctrina ecléctica, influida en parte por la filosofía de moda en aquella época de Henry Bergson (1859-1941), aunque estaba más determinado por la creencia nietzscheana en el poder regenerador de la violencia. Al introducir la idea de la huelga general —que él no inventó, sino que adoptó de los dirigentes obreros radicales de la época—, el credo revolucionario de Sorel se reducía a esto: la sociedad burguesa, ya en

decadencia, podía y debía ser destruida por el desencadenamiento de la violencia. El Parlamento era una vergüenza, y los socialistas reformistas eran traidores a la clase obrera. Los sindicalistas, aunque dispuestos a aceptar esta última proposición, estaban a favor de la huelga general precisamente porque prometía llevar a cabo una transformación social con una pérdida mínima de vidas humanas. Sin embargo, la situación era distinta en España, donde las teorías de Sorel intoxicaron tanto a los anarcosindicalistas como a sus enemigos, los fascistas. «En la guerra civil se enfrentaron las dos ramas de sus descendientes, y los sórdidos pelotones incendiarios y los ensangrentados muros de cementerios mostraron entonces exactamente lo que se podía obtener con la ética soreliana.» (Brenan, 171.)

Parece entonces razonable considerar el sindicalismo francés *(sindicat* es simplemente el término francés de lo que en el mundo anglosajón se conoce como *trade union)* como una síntesis del proudhonismo y el marxismo. La fusión fue realizada en los años 1890 por Fernand Pelloutier (1867-1901), un joven idealista que murió de inanición en plena juventud, a los treinta y cuatro años, dejando un recuerdo imborrable que inspiraría a dos generaciones de obreros franceses y a sus dirigentes. Pelloutier, antes de hacerse independiente, había sido seguidor de Jules Guesde (1845-1922), el dirigente del ala marxista dentro del movimiento socialista francés. Entre los principales compañeros y discípulos de Pelloutier se encuentra Victor Griffuelhes (1874-1923), que había pasado por la escuela blanquista, mientras Émile Pouget (1860-1932) y Paul Delesalle eran anarquistas. Lo que unió a todos estos hombres fue el rechazo del parlamentarismo, por un lado, y por otro, su insatisfacción con la primitiva y doctrinaria versión guesdista del marxismo. Ya en 1888, una federación de sindicatos creada dos años antes en Lyon había aprobado una resolución declarando que el movimiento obrero debía ser autónomo —es decir, no controlado por ningún partido político— y que «sólo la huelga general, es decir, el abandono total del trabajo,

o la revolución, conducirían a los obreros a su emancipación». El enunciado un tanto ambiguo de esta frase permitió a los seguidores de Guesde aducir que todos entendían lo mismo por el término «revolución». Sin embargo, hacia 1894 los marxistas se habían enfrentado con los sindicalistas, nombre por el que entonces se conocía a los defensores de la huelga general. Además, Pelloutier y sus amigos habían establecido en el intervalo un nuevo modelo organizativo, las Bolsas de Trabajo. La creación de estas Bolsas se produjo en 1887, paralelamente a los sindicatos normales, y la diferencia entre ambos residía en que las Bolsas tenían una base local, y que los obreros de todos los sindicatos podían afiliarse a ellas. Cuando Pelloutier fue elegido en 1895 secretario general de la Federación de las Bolsas de Trabajo, el sindicalismo adquirió tanto una doctrina como una estructura organizativa. Pero el momento decisivo en la historia del movimiento había tenido lugar tres años antes, en 1892. En febrero de ese año, catorce Bolsas de Trabajo se federaron en Saint Etienne, y al mismo tiempo declararon su independencia de todos los partidos políticos. En septiembre, reunidos en una asamblea conjunta celebrada en Tours, adoptaron una resolución en que proclamaban su confianza en la huelga general como el instrumento de la revolución proletaria. Dos años más tarde, en septiembre de 1894, el Congreso de Nantes de la Federación de Sindicatos y Grupos Cooperativos siguió sus pasos con una declaración similar, elaborada por Pelloutier y presentada al Congreso por un joven abogado, Aristide Briand (1862-1932), que posteriormente se convertiría en un disidente socialista y más tarde en primer ministro o ministro de Asuntos Exteriores en distintos gobiernos de la Tercera República, que independientemente de sus otros logros, nunca dio un paso para fomentar la revolución proletaria.

Se puede decir que en la práctica el sindicalismo era equivalente al control obrero. El movimiento se había extendido espontáneamente, tenía carácter internacional y contaba con un considerable número de segui-

dores en otros países además de Francia y Bélgica, en donde su mayor fuerza se debía a la influencia permanente de las teorías de Proudhon. En su versión clásica, tal como fue enunciada por Pelloutier y sus discípulos, el vigente sistema político centralizado debería ser sustituido —bien gradualmente, bien como resultado de una crisis revolucionaria que culminaría en una huelga general— por un sistema federal basado en las organizaciones locales de productores. En cada localidad, la industria sería regentada por los sindicatos, que a su vez enviarían delegados a la Bolsa de Trabajo local, que actuaría como centro coordinador. La responsabilidad sobre zonas más amplias sería compartida entre las Bolsas y los sindicatos, agrupados en una federación obrera general. La principal federación sindical francesa, la *Confédération Générale du Travail* (C. G. T.), adoptó de hecho el sindicalismo como su línea ideológica hasta 1914. En otras partes, el movimiento tenía una base menor, aunque en cualquier caso no era despreciable. Sus filiales en Italia y España se las arreglaron para superar gradualmente la tradición de anarquismo «puro»: el anarquismo de los campesinos pobres y del *lumpenproletariado* urbano semidelincuente.

Mientras tanto, su réplica americana, el sindicato *Industrial Workers of the World,* inspiró tendencias similares en Gran Bretaña y Australia. El sindicalismo americano, o sindicalismo industrial, había surgido de la lucha entre los conservadores sindicatos corporativos de la *American Federation of Labour* y los nuevos inmigrantes que acudían en busca de una dirección política al Socialist Labour Party, de Daniel de Leon (1852-1914). Una rama británica de este movimiento, bajo el mismo nombre, fue fundada en 1903 por el dirigente obrero irlandés James Conolly con el apoyo de los socialistas de Glasgow, que conocían las obras de Leon. La zona de influencia del Socialist Labour Party británico quedó en gran medida confinada a Escocia, aunque no por ello era menospreciable. A partir de 1910, el veterano dirigente obrero Tom Mann introdujo en Gran Bretaña las ideas francesas y americanas de con-

trol obrero, por medio de su periódico *The Industrial Syndicalist,* y de 1912 en adelante un movimiento socialista gremial, compuesto principalmente por fabianos disidentes y otros intelectuales, elaboró una versión suavizada de las ideas sindicalistas, al tiempo que renunciaba a la noción de que los obreros manuales podían y debían administrar por sí solos la industria sin ninguna ayuda.

El socialismo gremial mantenía que en la gestión de la industria debían participar todas las personas relacionadas con la producción, incluyendo a los sectores directivos y profesionales. Introducía con ello una notable modificación en la concepción sindicalista originaria, al tiempo que matizaba el énfasis puesto por la ortodoxia fabiana en la propiedad estatal y en la administración burocrática. La defensa teórica del socialismo gremial, tal como aparece expuesta por G. D. H. Cole en *The World of Labour* (1913), partía de la simbiosis del nuevo enfoque sindicalista con una tradición más antigua, heredada de Ruskin y Morris. Su idea central era que el colectivismo, de carácter marxista o fabiano, otorgaría un poder excesivo al Estado, argumento que defendía también el socialista gremial S. G. Hobson, quien se había desilusionado del fabianismo, en distintos escritos publicados entre 1910 y 1914. En estos años se produjo en Gran Bretaña una subcorriente de pensamiento corporativista entre teóricos políticos y jurídicos como Frederic Maitland, Ernest Barker, A. D. Lindsay y otros, muchos de los cuales no eran socialistas. La opinión predominante señalaba que los grupos colectivos dentro de la sociedad, situados entre el Estado y el individuo, debían ser considerados como poseedores de una voluntad y personalidad reales, ya que en el terreno lógico y en el histórico eran anteriores al Estado, y no producto de éste. Este enfoque era compartido también por genuinos medievalistas, en su mayoría católicos romanos o High Anglicans, que en Gran Bretaña se inclinaban normalmente hacia el romanticismo «tory», aunque también manifestaban a veces simpatías socialistas. En Francia, donde la tradición

medieval y católica estaba firmemente arraigada, la derecha política acogió con agrado este tipo de argumentos en su lucha contra el jacobinismo. Por la misma razón, el movimiento sindicalista francés, al ser profundamente hostil a la Iglesia, desdeñaba generalmente este tipo de apoyo. En cualquier caso, algunos de los dirigentes más marcadamente nacionalistas situados en los aledaños del sindicalismo establecieron contactos, entre 1908 y 1914, en un club de discusión, adecuadamente llamado *Cercle Proudhon,* con seguidores de la organización monárquica *Action Française,* estableciendo así un precedente del delirio ideológico de los años 1930. Estos encuentros tuvieron lugar bajo el patrocinio de Sorel, que por estas fechas había abandonado ya el marxismo para seguir sus propias teorías.

A nivel político, el ritmo de acontecimientos iniciado por estos pioneros estuvo marcado por una serie de fechas importantes: 1896, año en que la C. G. T. adoptó el principio de la huelga general; 1902, cuando Victor Griffuelhes fue designado secretario general de la C. G. T., y 1906, cuando durante su breve estancia en Berlín —motivada por la creciente alarma ante la posibilidad de una guerra franco-alemana— Griffuelhes descubrió que los sindicatos alemanes controlados por los socialdemócratas no estaban dispuestos a unirse a sus camaradas franceses para manifestarse simultáneamente contra sus respectivos gobiernos, utilizando la disculpa de que estaban excesivamente ocupados celebrando asambleas públicas en apoyo del movimiento revolucionario ruso de 1905-1906, que acababa de ser derrotado. A esta decepcionante experiencia —premonición de 1914— le sucedió, en el otoño de ese mismo año, la aprobación de la Carta de Amiens. En ese documento la C. G. T. proclamaba su independencia del Partido Socialista Francés, recientemente constituido tras la fusión de distintas tendencias políticas rivales. De pasada, conviene señalar que los sindicatos franceses se habían apropiado de la idea de la «acción directa» expuesta por el movimiento obrero americano de los años 1880, en concreto, por los *Knights of Labor* (Caballeros del

Trabajo), que habían acudido a la huelga como medio de obtener la jornada de ocho horas. Este nuevo método de arrancar concesiones a los empresarios impresionó profundamente a los dirigentes obreros franceses como Pouget, y cuando él y otros líderes se pasaron del anarquismo al sindicalismo, lo introdujeron en la C. G. T., donde se convirtió en el arma preferida del movimiento obrero francés.

Tal vez sea innecesario señalar que en Alemania no se produjo un proceso similar. De hecho, ni siquiera se pudo convencer a los socialdemócratas alemanes para que abandonaran el trabajo el Primero de Mayo de 1890, como hicieron todos sus camaradas europeos, incluso los austríacos, que vivían bajo un régimen político muy similar. En Alemania, tanto el partido como los sindicatos controlados por él encontraron justificaciones para limitarse a celebrar asambleas públicas el primer domingo de mayo. (Braunthal, 1, 246-48.) Este lamentable episodio revela una actitud profundamente arraigada en el movimiento obrero alemán desde sus orígenes. Tal actitud no se debía en absoluto al «oportunismo» o «reformismo» de una «aristocracia obrera», ya que todos los movimientos socialistas o sindicalistas procedían de este estrato, sino simplemente a la ausencia de cualquier forma de tradición revolucionaria; era una herencia de la clase media alemana. El liberalismo ya se había manifestado de forma sorprendentemente similar entre 1848 y 1871, cuando la Spiessbürguer —o Staatsbürguer— alemana se exhibió con toda su fuerza.

El tema de las manifestaciones del Primero de Mayo iba a tener importantes consecuencias, y por ello merece una breve aclaración. La práctica americana de declarar huelgas para obtener la jornada laboral de ocho horas era adecuada a un medio en el que la lucha en el frente industrial se desarrollaba tradicionalmente con bastante dureza, incluso cuando no existían objetivos políticos a largo plazo. Así, por ejemplo, cuando en diciembre de 1888 el Congreso de Sindicatos Americanos, reunido en San Louis, decidió organizar manifestaciones de masas por todos los Estados Unidos el Pri-

mero de Mayo del año siguiente en favor de la jornada de ocho horas, en ningún momento se echó en falta o se planteó la necesidad de un programa socialista. Cuando se reunió el Congreso inaugural de la Segunda Internacional en París, el 14 de julio de 1889 (centenario de la toma de la Bastilla), era natural que se abordara la cuestión de las manifestaciones del Primero de Mayo. Aunque no constaba en el orden del día, un delegado francés introdujo una resolución llamando a los obreros a manifestar su solidaridad «simultáneamente en todos los países en una fecha determinada», resolución que fue rápidamente aprobada sin debate, poco antes de que se clausurara la conferencia. Existe cierta base para pensar que muchos de los delegados que votaron a favor de la moción no preveían en qué lío se estaban metiendo. Los Estados Unidos y Francia eran repúblicas democráticas con una tradición revolucionaria asumida automáticamente por sus respectivos movimientos obreros, aunque los sindicatos americanos fueran predominantemente no socialistas. Gran Bretaña, Alemania y Escandinavia entraban en otra categoría, por ser monarquías constitucionales y sin experiencia de revoluciones recientes. En el otro extremo, Rusia no suponía un problema, ya que aunque contaba con una plétora de revolucionarios, todavía no tenía un movimiento obrero legal. El Imperio austro-húngaro sí lo tenía, y poco antes, en 1888, se había creado un Partido Socialdemócrata. Los franceses decidieron celebrar el Primero de Mayo de 1890 con una huelga general, mientras los alemanes y los británicos optaron por celebrar asambleas públicas el primer *domingo* de mayo, y los partidos socialistas de la mayoría de los otros países llegaron a la transacción de celebrar asambleas en la tarde del Primero de Mayo. Esta decisión no se correspondía exactamente con la resolución de la Internacional, pero, teniendo en cuenta el aletargado espíritu de los británicos y los alemanes, era una segunda alternativa razonable.

En la fecha decisiva hubo paro el 1 de mayo de 1890 en 138 ciudades francesas y en algunas zonas mineras. En Milán, Turín y otras ciudades italianas, los obre-

ros marcharon por las calles en compacta formación. También hubo manifestaciones en Bélgica, Suecia, Gran Bretaña, Portugal, Cataluña e —ilegalmente— en Varsovia y Lodz. La manifestación de Londres, el domingo 4 de mayo de 1890, fue pacífica, pero reunió a una multitud que se estima en más de 100.000 personas, para satisfacción de Engels. En el Imperio austro-húngaro el ejército fue movilizado para enfrentarse con lo que las autoridades temían pudiera convertirse en el comienzo de un levantamiento general, y al año siguiente la huelga del 1 de mayo fue contrarrestada por un *lock-out* general de los empresarios en Bohemia, Carinthia y otras zonas.

A diferencia de los austríacos, con quienes tenían por otro lado mucho en común y cuya actitud política compartían, los socialdemócratas alemanes se limitaron a celebrar asambleas públicas el domingo 4 de mayo, se negaron a dar el visto bueno a las huelgas, y en 1891 —presionados por los dirigentes socialistas austríacos— transigieron únicamente en trasladar la fecha de las asambleas a la tarde del 1 de mayo. Acababan de recuperarse de doce años de forzosa semilegalidad y estaban decididos a no correr el riesgo de enfrentarse con las autoridades, aunque, o quizá porque, Bismarck acababa de ser destituido, y la legislación represiva de 1878, dirigida contra la agitación socialista, no había sido puesta de nuevo en vigor. Querían evitar cualquier problema, y nada era capaz de movilizarlos. En cuanto a la idea de una huelga general revolucionaria para transformar la sociedad, nunca entró en sus mentes.

Por ello, los socialistas alemanes —como los británicos, que al menos tenían la excusa de estar en una posición numérica mucho más débil— ignoraron la resolución del Congreso de Bruselas de la Internacional de 1891, que encarecía a que todos los partidos se comprometieran a celebrar manifestaciones y huelgas el primer día del mes de mayo: «El día de las manifestaciones deberá ser un día en que cese el trabajo, siempre que las condiciones concretas de cada país lo permitan.» Para los alemanes esta frase se convirtió en una cláu-

sula de escapismo permanente. Mantenían que en sus condiciones concretas era imposible hacer una huelga o manifestarse. Cuando el Congreso de Zurich de la Internacional, en 1893, pidió a los distintos partidos que al menos «trataran» de hacer huelgas el Primero de Mayo, el insustituible August Bebel, portavoz del S. P. D., indicó «sabiamente» que un intento de este tipo en Alemania «provocaría, como en ninguna otra parte del mundo, un enfrentamiento total con la *burguesía* y el gobierno», calamidad que debía evitarse a toda costa. Y añadió: «Si quisiéramos que se produjera ese tipo de enfrentamiento, preferiríamos escoger nosotros mismos el momento.» (Braunthal, 1, 248.) Por alguna razón nunca se les presentó esa ocasión adecuada, ni siquiera en 1905-1907, cuando había un fuerte entusiasmo en Alemania por la primera revolución rusa, y los radicales en el S. P. D. incitaban encarecidamente a las huelgas políticas como medio para obtener el sufragio universal en Prusia: un programa de acción perfectamente legítimo, que no tenía nada que ver con la revolución en sentido socialista, y para el que habrían obtenido apoyo moral entre los demócratas de la clase media. Sin embargo, la dirección del partido, fuertemente respaldada por los sindicatos, evadió con éxito este desafío a todas sus tradiciones, y ésta fue la última vez que se oyó en Alemania la idea de utilizar la huelga como arma política hasta la víspera de 1914. (Schorske, 36 ss.)

Señalar que en Alemania no se desarrolló nunca un movimiento sindicalista no es sólo afirmar una cosa obvia: que no había lugar en la sociedad alemana para el anarquismo, excepto como un sueño romántico interesante para los poetas expresionistas, los pintores futuristas y sus modelos y para algunos pocos filósofos y pedagogos excéntricos. Evidentemente, el sindicalismo se gestó en Francia, pero su campo de influencia fue mucho más amplio. Además, provenía originalmente de Norteamérica, de forma que no se puede reducir el fenómeno en su conjunto a una peculiaridad propia del temperamento latino, si bien es cierto que los franceses,

como es habitual en ellos, mantenían una actitud doctrinaria sobre el poder milagroso de la huelga general. Los dirigentes obreros americanos, británicos, irlandeses y australianos, que en 1910-14 elaboraron algo parecido a una teoría y una práctica del sindicalismo, no pensaban seriamente en la conquista del poder político. Más bien estaban interesados en dar una nueva dimensión a la lucha obrera en una época en que en sus respectivos países había poco, por no decir nada, que obtener de una política parlamentaria. Naturalmente, los franceses, al ser los herederos de una tradición revolucionaria, iban bastante más lejos. La Carta de Amiens de 1906, a la que ya nos hemos referido, fue obra de militantes como Griffuelhes, Delesalle y Pouget, que habían colaborado con Pelloutier hasta su inoportuna muerte en 1901. Las teorías que recibieron de aquél eran, desde luego, revolucionarias, ya que compaginaban la antigua visión proudhoniana del autogobierno obrero con la concepción marxista de la lucha de clases. La estrategia con la que se había comprometido la C. G. T. para esas fechas fue expuesta por Delesalle en los términos siguientes aproximadamente:

1. Una huelga general de los distintos sindicatos por separado, comparable a unas maniobras.
2. Cese del trabajo en todos los lugares en una fecha determinada, comparable a unas maniobras generales.
3. Paro general y total, que coloca al proletariado en una situación de guerra abierta con la sociedad capitalista.
4. Huelga general-revolución.

Es difícil entender en qué consiste la diferencia entre el tercer y el cuarto punto. Tal vez algunos sindicalistas habían elucubrado sobre la idea de provocar una escalada en el movimiento que culminaría en la conquista del poder político por las armas. Pero esto no llegó a ser enunciado, y bajo el régimen vigente en Francia, con la gran mayoría de la clase obrera firmemente comprometida con la democracia republicana, habría sido

una locura tratar de llevar a cabo esta táctica. (La situación era distinta en España, donde la violencia era crónica y donde el ejército a lo largo de todo el siglo XIX había sido empujado repetidas veces a movimientos insurreccionales. Además, España contaba todavía con algo que no existía en ningún otro país: un campesinado potencialmente revolucionario.) Lo que los sindicalistas franceses realmente tenían *in mente* fue expuesto por sus dirigentes en un Congreso anarcosindicalista celebrado en Amsterdam en 1907 y al que asistieron, entre otros, el veterano Enrico Malatesta, correligionario de Bakunin y, como diría uno de los delegados franceses, «el último representante del viejo anarquismo insurreccional» (Joll, *The Anarchists,* 203). La mayoría de los delegados jóvenes eran sindicalistas, es decir, dirigentes obreros y semimarxistas. Diferían de los socialdemócratas de su generación, que desde luego también eran marxistas o cuasi-marxistas, en que ponían sus esperanzas en los sindicatos y no en el partido. Amédée Dunois y Pierre Monatte, dos jóvenes activistas sindicales que representaban a los franceses en esta reunión, expusieron esta actitud en términos muy claros: «El sindicato obrero no es únicamente un instrumento de combate; es el embrión de la futura sociedad, y la sociedad del futuro será aquello que hagamos del sindicato... El sindicalismo no pierde el tiempo prometiendo a los trabajadores un paraíso en la tierra, sino que les acucia para que lo conquisten ellos mismos, y les asegura que su acción nunca será totalmente en vano.» A lo que Malatesta, que representaba a la vieja tradición, respondió que la huelga general era una «pura utopía»: o fracasaba, o tendría que transformarse en una insurrección armada, en cuyo caso «la victoria sería de los más fuertes». Sin violencia armada no podía haber una revolución triunfante. Este era también el punto de vista de Sorel, razón por la que nunca ejerció verdadera influencia sobre los dirigentes obreros que controlaban la C. G. T. Estos hombres, desde Griffuelhes a Jouhaux y Merrheim, ni le conocían ni tenían el menor interés en él. En lo que a ellos respecta, sus obje-

tivos últimos habían sido expuestos, de una vez por todas, por Fernand Pelloutier, el mártir de su causa y primer teórico del movimiento. Sorel apareció tarde en escena, y la idea de que fue el pionero de la teoría sindicalista es un producto de la imaginación. Sin embargo, hay que reconocer su aportación filosófica, tanto a los intelectuales anarquistas como a los protofascistas, en los prolegómenos de 1914: una subcorriente de violencia ya perceptible en el arte y la literatura antes de que la civilización europea se suicidara en los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial.

5. La Segunda Internacional: 1889-1914

Como preámbulo de este apartado vamos a realizar algo similar a una revista de tropas, aunque sólo sea porque posteriormente las veremos ocupadas en una serie de maniobras que culminaron en la catástrofe de 1914, cuando la Internacional fracasó en sus fines y murió sin honor. Al decir esto no estamos atribuyendo errores o fracasos a nadie en concreto: simplemente recogemos el veredicto de la historia. La Segunda Internacional fue fundada en 1889 con un objetivo político primordial: promover la reconciliación entre la clase obrera francesa y alemana en especial, y en general entre Francia y Alemania. Cuando en 1914 sus dos componentes principales —los Partidos Socialistas alemán y francés— se alinearon con sus respectivas naciones, para luego enzarzarse en una matanza mutua, nadie dudaba de que la Internacional no había logrado lo que generalmente se entendía por su objetivo principal. No había evitado la guerra, ni tan siquiera preservado su propia unidad. Este simple hecho ha quedado encubierto con el transcurso del tiempo por las dramáticas circunstancias provocadas por la Revolución Rusa de 1917 y por la escisión comunista de 1919, fecha en que se fundó la Tercera Internacional. Pero en 1889 nadie va-

ticinaba un cataclismo de tal calibre. Sin embargo, ocurrió justamente lo que las personas inteligentes temían más: que los gobiernos europeos iniciaran una gran guerra y que las dos principales naciones del continente se encontraran de nuevo en frentes opuestos, como había ocurrido anteriormente en 1870-71. Los socialistas no fueron los únicos en predecir este resultado. El temor de que esto ocurriera estaba tan extendido por toda Europa como para ser casi universal, y no era la Internacional Socialista la única institución cuyas pretensiones quedaron desenmascaradas como falsas en 1914. Compartió esta suerte con todo tipo de organizaciones liberales y pacifistas, sin mencionar a las distintas iglesias. Pero el socialismo era una corriente relativamente nueva, y expresaba sus objetivos en el lenguaje del supranacionalismo. Por ello, cuando en 1914 se desmoronó el castillo de naipes, el internacionalismo socialista quedó desacreditado. Ahora bien, no se extrajo esta deprimente conclusión sólo porque el movimiento de la clase obrera hubiera sido incapaz de evitar el estallido de la guerra, sino porque los franceses y los alemanes se encontraron una vez más en lados opuestos y porque sus respectivos Partidos Socialistas sucumbieron al nacionalismo.

Esta visión de los acontecimientos —aunque familiar para los historiadores europeos, y sobre todo para los historiadores de la Segunda Internacional— no goza de amplia acogida fuera de Europa, donde se tienen ideas comprensiblemente vagas sobre lo que ocurrió exactamente en este cuarto de siglo. Por lo tanto, conviene dejar claro desde un principio que en la exposición que sigue trataremos de los asuntos del Viejo Continente. La Segunda Internacional era sobre todo una organización europea, aunque en sus congresos figurara un contingente sustancial de norteamericanos y algunos delegados de Latinoamérica y Japón. Además, su piedra angular era una alianza franco-alemana cuidadosamente cimentada, mientras que la Primera Internacional —cuyo vástago americano expiró calladamente en Filadelfia en 1876— había estado sobre todo en manos de ingleses

y franceses. La Primera Internacional fue destruida por la Comuna de París, que desbarató temporalmente el movimiento francés, atemorizó a los dirigentes sindicales británicos y desmoralizó a los restantes, de forma que cayeron presas de las intrigas y disputas destructivas iniciadas por Bakunin y sus seguidores. La Segunda Internacional, al ser fundada con la esperanza de promover la amistad entre las dos principales naciones del continente, duró exactamente el tiempo en que se mantuvo la paz entre Francia y Alemania. Al decir esto no pretendemos subestimar la existencia de un antagonismo ruso-germano, al lado del antagonismo franco-alemán. Pero, y esto es decisivo, la permanente rivalidad política entre los tres imperios del Este —el alemán, el austro-húngaro y la Rusia zarista— no despertó lealtades nacionales en la misma medida que los conflictos entre Francia, Inglaterra, Italia y Alemania. Con franqueza, la Segunda Internacional podría haber sobrevivido a una guerra entre Rusia y Alemania por la sucesión de Austria; pero no podía sobrevivir a una guerra entre Francia y Alemania a no ser que los socialistas franceses y alemanes se hubieran mostrado capaces de resistir a los vínculos nacionalistas. Al fracasar en este intento en 1914, la Internacional firmaba su sentencia de muerte.

Para comprender por qué se produjo este desenlace es necesario remontarse a la reunión inaugural celebrada en París en julio de 1889. En términos estrictos, se habían organizado dos reuniones simultáneas, una por los marxistas franceses y alemanes y otra por sus rivales «posibilistas», es decir, reformistas. Para mayor confusión, los «posibilistas» bajo la dirección de Paul Brousse se habían aliado por razones tácticas con el grupo socialdemócrata de Hyndman en Londres, mientras que el *Parti Ouvrier Français,* marxista, de Jules Guesde y Paul Lafargue, había inducido al *Comité Révolutionaire Central* blanquista para que les apoyara en su propósito de convocar un Congreso internacional en París con el fin de conmemorar el centenario de la Revolución Francesa. (Braunthal, 1, 196 ss.; Tsuzuki,

Eleanor Marx, 187 ss.; Joll, *The Second International,* 30 ss.) Tras varios intentos por parte de los alemanes para limar las diferencias entre los grupos rivales franceses, se abandonó a su suerte a Brousse y sus amigos, en parte porque Eduard Bernstein, el principal colaborador de Engels, los había denunciado en público como «socialistas ministeriales». Sin embargo, este asunto era de hecho mucho más complejo. Brousse se había comprometido en la defensa de la República, aunque fuera burguesa, contra el movimiento nacionalista reaccionario dirigido por el general Boulanger, y con este fin participaba en una alianza con los radicales burgueses. Por otro lado, algunos blanquistas flirteaban con el boulangismo, mientras que los guesdistas —a pesar de las continuas advertencias de Engels— pretendían mantenerse neutrales en esta cuestión. Se trataba de un ensayo general del «affaire Dreyfus» de la década siguiente, cuando las facciones rivales reconstruyeron un enfrentamiento similar: por un lado, salieron en defensa de la República los demócratas consistentes como Jaurés, mientras, por otro, los que se definían como marxistas —principalmente Guesde, que en esta ocasión no obtuvo el apoyo de Paul Lafargue— afirmaban que sólo tenía importancia la lucha de clases.

En 1889 estas disensiones internas de los franceses desembocaron en la celebración en París de dos reuniones de tendencias rivales, convocadas ambas para el 14 de julio. Los marxistas alemanes y franceses se reunieron con sus aliados en la *Salle Petrelle,* mientras que sus rivales estaban convocados en la Rue de Lancry. Aparte del mundillo de las organizaciones socialistas, pocas personas tuvieron noticia de estas reuniones. El *Times* de Londres informó brevemente sobre el Congreso «posibilista», mientras que la reunión marxista apenas fue mencionada. Predominaba un clima de confusión, especialmente visible si tenemos en cuenta que los delegados anarquistas trataron de acceder a las dos reuniones y que algunos de los otros delegados vagaban de un lado a otro, asistiendo bien a una reunión, bien a la otra. En última instancia, la conferencia en la

Salle Petrelle se convirtió en sesión inaugural de la Segunda Internacional, mientras el congreso rival no tuvo mayores consecuencias.

Este resultado se debió en gran parte al hecho de que los socialdemócratas alemanes, presionados por Engels, abandonaron sus pretensiones de mediar entre las distintas facciones francesas y optaron por asistir a la *Salle Petrelle.* En total había 81 delegados alemanes, además de los 221 franceses. Entre estos últimos se encontraba el dirigente blanquista Edouard Vaillant, veterano de la Comuna de París, que en 1872 había tomado partido junto a Marx frente a Bakunin, y estuvo en contra, como antes hemos señalado, del traslado del Consejo General de la Primera Internacional a Nueva York. A pesar de su alianza con Marx, los blanquistas, como herederos de la tradición jacobina, eran ardientes patriotas más que internacionalistas en sentido marxista, y habían sido malos perdedores en la guerra de 1870-71. Su voluntad de colaborar con los socialdemócratas alemanes fue un factor decisivo en la puesta en marcha de la Internacional. Los marxistas seguidores de Guesde, Lafargue y Charles Longuet —yernos de Marx los dos últimos— seguían en importancia numérica a los blanquistas, al menos en París. Asistió también a la *Salle Petrelle* un grupo anarquista francés, encabezado por Sebastián Faure y aparentemente reconciliado con la idea de colaborar con los «centralistas» blanquistas y marxistas. También estaban representados Gran Bretaña, Holanda, Bélgica, los países escandinavos, Italia, España, Rusia, los Estados Unidos, Argentina y otros muchos países. Los británicos, con veintidós delegados, entre ellos Keir Hardie, por los mineros escoceses; John Burns —entonces conocido dirigente sindical, que posteriormente se convertiría en un reaccionario destacado e inepto ministro en el gobierno liberal de 1906-14—, William Morris y Eleanor Marx-Aveling. Hyndman, con su habitual capacidad de apostar por el caballo perdedor, asistió al mitin rival en la Rue de Lancry. Bélgica contaba con catorce representantes, entre ellos el veterano Cesar de Paepe, antiguo proudhoniano y figura

destacada en la Primera Internacional. Italia estaba representada por doce delegados, entre ellos dos veteranos de la Primera Internacional y el anarquista Severio Merlino (los anarquistas no serían expulsados formalmente de los Congresos socialistas hasta 1896). De Austria llegó una delegación de 11 personas, encabezada por Victor Adler, que sería durante los treinta años siguientes el dirigente inamovible de uno de los partidos socialistas europeos con mayor fuerza. España envió un delegado, Pablo Iglesias, el fundador del Partido Socialista. Rusia tenía dos, Peter Lavrov y Plejánov. La presencia de estas delegaciones tenía un valor simbólico considerable, aunque nadie ignoraba que sólo contaban verdaderamente los franceses y los alemanes, y estos últimos comenzaban a tener mayor importancia que los franceses.

Esta es, sin duda, la clave de la historia de los veinticinco años siguientes. Alemania se estaba convirtiendo en el país industrial más poderoso de Europa, su movimiento obrero ampliaba sus filas y los socialdemócratas alemanes se convirtieron automáticamente en el partido dirigente de la Internacional, especialmente si consideramos que su fuerza organizativa y parlamentaria siguió creciendo, de forma que en poco tiempo superaron numéricamente a todos los demás. Además, tenían la ventaja de haberse declarado formalmente marxistas, en el sentido en que Karl Kautsky (1854-1938) interpretaba este término, y también de ser la patria de Marx y Engels. reconocidos en aquel momento por los socialistas de todo el mundo como los principales teóricos del movimiento. Marx había considerado siempre la política de su tierra nativa con bastante distanciamiento, y no tenía muy buena opinión de Wilhelm Liebknetch, viejo dirigente del Partido Socialdemócrata unificado, producto de la fusión del grupo Bebel-Liebknetch con los lassallianos supervivientes. Pero la opinión personal de Marx sobre el S. P. D. no había sido muy difundida, ya que él mismo había desaparecido de escena en 1883 y Engels tenía grandes esperanzas en el partido que había contribuido a fundar.

Engels había sido el gran estratega del partido desde sus comienzos en 1865 —cuando Liebknetch y Bebel se reunieron en Sajonia— hasta su muerte en 1895, y estaba firmemente convencido de que el «socialismo científico» sería puesto a prueba en Europa central. Alemania gozaba entonces de una posición decisiva en Europa, y el régimen imperial de Guillermo II parecía haber sido inventado con el explícito fin de enfrentar a la clase trabajadora con el Estado, de forma que la revolución democrática parecía no sólo posible, sino incluso inevitable. El simple hecho de que el sufragio prusiano, aunque no estaba vigente en toda Alemania, excluyera prácticamente a la clase trabajadora del derecho de voto, era una buena garantía de que habría problemas en un futuro no muy lejano. La democratización pacífica del imperio germano era imposible, por razones que entendería cualquiera que se tomara la molestia de recapacitar sobre el futuro de la aristocracia si ésta llegaba a perder el control político del Estado que había fundado. En este sentido, como Marx y Engels habían explicado innumerables veces a sus seguidores, la Alemania dominada por Prusia se parecía más al Imperio austro-húngaro, o incluso a la Rusia zarista, que a los países de Europa occidental. Precisamente fue ésta la razón por la que los socialdemócratas alemanes, austríacos y rusos se hicieron marxistas. Aunque se podía hablar de las posibilidades del tránsito pacífico al socialismo en Francia, Inglaterra, Holanda o Norteamérica, lo cierto es que los tres imperios del Este estaban destinados a sufrir los avatares de una revolución popular, como de hecho ocurrió en 1917-18.

Sin embargo, simultáneamente Engels y sus seguidores alemanes sustentaban una opinión muy optimista sobre el número de seguidores electorales con que contaba su partido. La cifra, aunque considerable, no era apabullante (en 1912 ascendía a un 30 por 100 aproximadamente), y en cualquier caso el Reichstag no tenía poder real, de forma que tenía poca importancia el número de diputados socialdemócratas que salían elegidos. Al lado de ello, podemos recordar el curioso asunto de

las manifestaciones del Primero de Mayo, al que ya nos hemos referido anteriormente. La actitud filistea con que los socialdemócratas debatían este tema llegó a irritar incluso al austríaco Victor Adler, quien desde luego no era un radical extremista. Incluso en un momento determinado Engels intervino personalmente, acuciando a Bebel para que mostraran una mayor audacia, aunque sin éxito. En Alemania, el Primero de Mayo siguió siendo la ocasión para celebrar reuniones por la tarde e incluso hubo intentos por parte de los dirigentes sindicales más reacios de adoptar el simpático hábito británico de celebrar esta fecha con una especie de gran pic-nic el primer domingo de mayo. La verdad es que los socialistas alemanes no tenían coraje para enfrentarse con el gobierno, y su actitud «implicó el fin del Primero de Mayo en cuanto verdadera manifestación de solidaridad internacional... así desapareció un gran gesto simbólico cuando se exploraron las dificultades reales y cuando se impuso el realismo del partido alemán». (Joll, *The Second International,* 54.) En lugar de realismo léase «filisteísmo», rasgo que los socialdemócratas alemanes habían heredado de sus predecesores de la clase media de 1848. Una organización internacional que descansaba en un partido de estas características tenía pocas posibilidades de superar su primera dificultad importante.

En 1889 estas tendencias quedaron encubiertas tras la fachada revolucionaria del Congreso de París, en el que los marxistas franceses y blanquistas marcaron la pauta. Evidentemente, Francia siguió siendo importante, e incluso con el tiempo creó un Partido Socialista unificado, así como un movimiento sindicalista. El partido, tal como quedó constituido en 1905, estaba dividido de forma bastante proporcional entre los guesdistas y los jauresistas, pero incluso éstos —aunque eran bastante eclécticos en su doctrina— eran temperamentalmente mucho más radicales e incluso revolucionarios que los socialistas alemanes, salvo una pequeña facción de escasa representatividad dirigida por Rosa Luxemburgo (1871-1919), que tenía un cierto número de seguidores en Berlín y Sajonia y entre los obreros polacos

en Silesia. En todos los congresos de la Internacional, a partir de 1889, la delegación alemana representó el elemento conservador, circunstancia velada por el lenguaje marxista con el que sus líderes expresaban su negativa a aprobar la participación socialista en los gobiernos burgueses. Esta política no era factible en Alemania; por ello, el S. P. D. se permitió adoptar una actitud intransigente cuando se sometió a votación este tema en el Congreso de Amsterdam en agosto de 1904, exactamente diez años antes del colapso de la Internacional. En esta ocasión August Bebel, Kautsky y los demás dirigentes alemanes se alinearon junto a Guesde y frente a Jaurés, que durante el «affaire Dreyfus» en 1898-1902 había aprobado la participación de su amigo Millerand en un gobierno de coalición para defender a la República. Jaurés fue debidamente censurado, pero él se desquitó sobradamente en su discurso al definir al partido alemán como un coloso con pies de barro. «Detrás de la inflexibilidad de las fórmulas teóricas que vuestro excelente camarada Kautsky os suministrará hasta el fin de sus días, escondéis... vuestra incapacidad para actuar», dijo a Bebel (Joll, *The Second International,* 103). La cuestión del «ministerialismo» se vio mezclada superficialmente con la cuestión de la «revisión» de las teorías de Marx, tal como fue planteada por Eduard Bernstein (1850-1932) a partir de 1898, y a la que se opusieron Karl Kautsky y los «austro-marxistas» en torno a Adler; pero tenía una escasa relación con ella. La participación en los gobiernos parlamentarios elegidos democráticamente no era una fórmula aplicable a Alemania y Austria-Hungría, que en esta época tenían parlamentos elegidos, aunque no una democracia real. Por otro lado, se podía perfectamente ser a la vez «reformista» —en sentido democrático— y marxista, como de hecho quedó demostrado a partir de 1918, cuando la Revolución Rusa planteó una serie de problemas totalmente diferentes. Los socialdemócratas no estaban en ningún modo obligados a adoptar una actitud favorable a la violencia revolucionaria en cualquier situación: después de todo, se habían separado en 1872

de los anarquistas por esta misma razón, y en el Congreso de Londres de la Internacional, celebrado en 1896, habían expulsado formalmente a los participantes anarquistas. La ortodoxia marxista en la época de la Segunda Internacional implicaba algo radicalmente distinto: la principal obligación de los socialistas era la lucha de clases. Su actuación en cuanto a la política parlamentaria de sus respectivos países era una cuestión secundaria. Su verdadera actividad consistía en organizar a la clase obrera y conducirla hacia lo que supuestamente debía ser un enfrentamiento total con la sociedad burguesa.

En este sentido, y sólo en éste, tuvo significación histórica la victoria de la reunión de la *Salle Petrelle* sobre la de la Rue de Lancry en 1889 (Drachkovitch, ed., 96). Lo que ocurrió en esta ocasión fue que los socialistas de varios países se comprometieron con el planteamiento marxista del internacionalismo y la lucha de clases. Conviene recordar que en la *Salle Petrelle* los franceses tenían 221 delegados de un total de 400, y que el contingente francés comprendía a Vaillant y a sus seguidores blanquistas, con cuya ayuda Marx había vencido el ataque de Bakunin en 1872. Los guesdistas no eran todavía tan importantes como lo llegarían a ser una década más tarde, cuando su versión del marxismo logró un apoyo masivo entre el proletariado. En 1889, París era todavía un centro blanquista, por la misma razón que había sido en repetidas ocasiones durante el siglo XIX el escenario de levantamientos revolucionarios que culminaron en el colosal desastre de la Comuna de 1871. Su clase obrera había heredado la tradición jacobina de la insurrección armada. Cuando el marxismo ocupó el lugar del blanquismo entre los franceses, se abdicó solemnemente de estas ideas anticuadas —aunque sólo fuera porque Jules Guesde y sus seguidores encontraron su principal punto de apoyo entre los mineros y obreros textiles en las inhospitalarias nuevas zonas industriales de los departamentos del Norte y del Pas-de-Calais, que no habían heredado la tradición parisina o las ilusiones blanquistas sobre la violencia armada. En este sentido, el marxismo era una innovación. Significaba que, a partir

de entonces, la lucha de clases se llevaría a cabo en el frente industrial, y es justamente este elemento de la teoría lo que la hizo aceptable a los ojos de los sindicalistas. A pesar de ello, el hecho de que la Internacional hubiera sido fundada en París —y además en el centenario de la Gran Revolución— confirió un marcado tono jacobino a sus primeras proclamas. Los delegados que abandonaron la *Salle Petrelle* habían aprobado implícitamente no sólo el análisis económico de *El capital,* sino también la doctrina política del *Manifiesto Comunista:* la sociedad estaba dividida en clases antagónicas, y la lucha de clases estaba destinada a convertirse en un conflicto político más o menos violento. Para los franceses, los italianos, los españoles, los polacos y los rusos esto era obvio, y de aquí su rapidez en proclamarse marxistas. Para los alemanes y los austro-húngaros también tenía sentido, si se sobreentendía que la lucha política habría de ser pacífica, y que el objetivo inmediato era la conquista de la democracia. Para la mayor parte de los delegados británicos, hablar de la lucha de clases estaba fuera de lugar, a no ser que estuvieran en vías de hacerse sindicalistas; lo mismo es cierto también con relación a los americanos. Los hombres que fundaron la I. W. W. en Chicago en 1905 estaban dispuestos a utilizar el lenguaje marxista, pero de hecho eran anarcosindicalistas, por lo que finalmente rompieron no sólo con el Partido Socialista de Eugene Debs y Victor Berger, sino también con el *Socialist Labour Party* de Daniel de Leon, cuyas rígidas teorías consistían en una peculiar fusión del marxismo doctrinario con el «laborismo» intransigente (Bell, 32 ss., 66 ss.).

Por ello, si nos preguntamos qué es lo que defendía la Segunda Internacional durante el cuarto de siglo de su existencia, veremos que no hay una respuesta clara. Las organizaciones británicas y francesas que, bajo la presión de Engels, habían sentado las bases para la celebración de la primera reunión en 1889, eran numéricamente débiles, y la mayor parte de los británicos apenas eran socialistas, ni mucho menos marxistas. Por otro lado, los alemanes y los austríacos, que se fueron con-

virtiendo progresivamente en el centro de gravedad político y geográfico, estaban divididos entre sí, e incluso los marxistas —es decir, los seguidores de Engels, Kautsky y Adler—, no estaban dispuestos a ratificar el sindicalismo o la tradición latina de insurrección armada. En cuanto a los rusos, los polacos y los demás europeos del Este (siempre que no estuvieran integrados en el continente austro-húngaro), su influencia en un comienzo fue limitada. Se podía confiar siempre en que votarían a favor de las resoluciones radicales, pero pocas personas esperaban de ellos que hicieran temblar la tierra, al menos hasta 1905, cuando se hizo sentir el primer seísmo ruso (Braunthal, I, 298 ss.).

Ya nos hemos referido anteriormente, al tratar sobre la controversia en torno a la huelga, a las repercusiones que tuvo este levantamiento en la situación interna de Alemania, pero tal vez sea conveniente considerar con mayor detenimiento algunas de sus implicaciones políticas. La Alemania de Guillermo III, desde un punto de vista constitucional, se situaba más o menos entre la Rusia zarista y la Gran Bretaña de la última época victoriana o edwardiana. Contaba con un parlamento, pero éste no tenía poder real, desde luego menos que la Cámara de los Comunes —incluso aunque ésta hasta 1914 podía ser bloqueada eficazmente por la Cámara de los Lores—. El imperio creado por Bismarck en 1871 estaba gobernado por una élite «hegemónica», compuesta por dos estratos diferentes: una casta militar enraizada en la pequeña aristocracia terrateniente y un sector empresarial en acelerado proceso de expansión con algunas vagas tradiciones nacional-liberales y unos apetitos imperialistas crecientes. El centro de gravedad político no residía en el Reichstag, sino en Prusia, que no contaba con un sufragio democrático. Por esto, cuando la Revolución Rusa de 1905 puso en el orden del día la «huelga política de masas», la cuestión estaba en si los radicales del S. P. D. empujarían a la precavida dirección del partido hacia una lucha en el sector industrial en favor de la democracia. Pero esta cuestión no tenía nada que ver con el socialismo:

> El problema residía esencialmente en si los obreros alemanes podrían destruir, por medios legales, la supremacía de los «junkers», que se había mantenido durante muchos siglos, utilizando la fuerza de Prusia, sus monarcas, sus ejércitos, su burocracia, sus tribunales y su *burguesía*. El eje del poder de los «junkers» residía en los métodos por los que se gobernaba a Prusia, y en especial en el sistema electoral de tres tercios sobre el que se asentaba todo el régimen de Alemania. Mientras los «junkers» mantuvieran este núcleo de privilegio, existirían limitaciones estrictas al desarrollo de la democracia alemana y al poder de la clase obrera. (Braunthal, I, 300.)

La destrucción de este complejo político específico habría convertido a Alemania en una democracia burguesa, y esto era precisamente lo que Engels, Liebknecht, Bebel y Kautsky consideraban como el objetivo político inmediato.

Por ello es más significativo el hecho de que cuando el problema se presentó con toda su crudeza en 1905, la dirección del partido, bajo la presión del ala radical, manejó primero la idea de una huelga general política con el fin de obtener los derechos democráticos en Prusia, para abandonarla después, y enterrarla finalmente, a pesar de que hacia 1913 esta propuesta estaba respaldada no sólo por verdaderos revolucionarios como Rosa Luxemburgo y sus amigos, sino también por reformistas que no veían otra alternativa para transformar a Prusia en una democracia. La razón de esta entrega a la pasividad es bien simple: los dirigentes sindicales no querían tener nada que ver con la idea de una huelga política. Al aceptar esta negativa, el partido de Bebel y Kautsky abandonaba su razón de ser en el terreno político, mucho antes del estallido de la guerra de 1914. El «revisionismo» no tenía nada que ver con esta actitud. Los sindicatos habían logrado el control del partido, y la burocracia del sindicato estaba firmemente decidida a evitar el conflicto político.

Tal vez sea éste el lugar adecuado para introducir una rápida descripción de los hombres que construyeron en un primer momento el mayor partido socialista de Europa, para conducirlo después a la ruina y al desastre. Wilhelm Liebknecht (1826-1900), descendiente directo de Mar-

tín Lutero, procedía de una larga serie de clérigos protestantes, académicos y funcionarios. Demócrata desde sus días de estudiante, participó en el levantamiento de 1848, fue miembro durante treinta años del círculo de Marx en Londres, regresó a Alemania en 1862, se peleó con los seguidores de Lassalle en Berlín y se estableció posteriormente en Leipzig (Sajonia), donde atrajo a la causa socialdemócrata al joven activista obrero August Bebel (1840-1913). Elegido para el Parlamento de Alemania del Norte dentro de una candidatura democrática, tanto él como Bebel se abstuvieron en la votación sobre los créditos de guerra en 1870; a diferencia de los *lassallianos,* se opusieron a la política militarista y anexionista de Bismarck, fueron perseguidos por su oposición a la guerra de conquista contra la República Francesa, enviados a prisión, y se convirtieron posteriormente en unos héroes para sus seguidores (Roth, 49 ss.). Su socialismo —en la medida en que existía— era de un tipo que no tenía por qué asustar a nadie, e incluso el partido unificado que dirigieron a partir de 1875 recibió numerosas afiliaciones de demócratas de clase media, desengañados de la oposición liberal. Por otro lado, se tomaban muy a pecho la democracia y, al menos Liebknecht, nunca se conformó con la existencia de Prusia o la unificación de Alemania por Bismarck. Bebel, que sucedió a Liebknecht, estuvo desde el comienzo mucho más próximo al movimiento obrero de su tiempo y también mucho más distante de las tradiciones de la Primera Internacional, en la que no había tenido una parte activa. Los dos hombres, a pesar de su profesión de ortodoxia marxista, estuvieron siempre dentro del marco ideológico del radicalismo demócrata, y lo mismo se puede decir de su partido, con excepción de algunos izquierdistas. La idea de que la socialdemocracia alemana pudo significar en algún momento de su historia una amenaza para la sociedad burguesa, es una fantasía que ningún historiador competente ha podido tomarse en serio (Schorske, *passim;* Roth, 212 ss.). El problema real consistía en si el S. P. D. tenía capacidad para democratizar a Prusia-Alemania antes de que la casta gobernante, con sus seguidores nacio-

nalistas pangermanos, sumergiera a Europa en la gran guerra que ya Marx había predicho en 1871, cuando Bismarck se anexionó Alsacia-Lorena, entregando así a la República Francesa en los brazos de la Rusia zarista. Todo dependía del resultado de esta carrera entre la guerra europea y la democratización alemana, ya que sólo una Alemania democrática podía devolver a Francia la Alsacia-Lorena, extirpando así la causa principal de tensión. El fracaso del S. P. D. en hacerse con el poder real determinó la suerte de la Segunda Internacional. En 1914, cuando los movimientos obreros francés y alemán no sólo fracasaron en su intento de mantener la paz europea, sino que también votaron a favor de los créditos de guerra y participaron en la orgía general del nacionalismo, la Internacional se derrumbó en pedazos.

Cualquier persona familiarizada con la situación del socialismo europeo en general y con la socialdemocracia alemana en particular, habría predicho estos resultados, y de hecho mucha gente lo hizo. Y si queremos ser justos, debemos decir que los seguidores alemanes de Engels habían anunciado ya desde 1891 —cuando por primera vez quedó patente que Rusia y Francia estaban a punto de acordar una alianza militar contra Alemania— que si era necesario lucharían en defensa de su patria contra la «barbarie rusa». Indirectamente esto implicaba que también se enfrentarían, si era necesario, a la República Francesa, actitud que podían respaldar con la autoridad de Engels. En cualquier caso, esta actitud no les daba derecho a respaldar una guerra de conquista imperialista, aunque la mayoría se habría sorprendido sinceramente si se les hubiera atribuido esta intención en 1914. En su opinión, estaban cumpliendo simplemente con su deber patriótico. Y no es necesario decir que los franceses y los belgas compartían esta actitud, aunque al menos ellos tenían la excusa de que en 1914 estaban siendo invadidos de hecho. En cuanto a los británicos, Hyndman, que no era sólo un patriota, sino también un ardiente defensor del Imperio, había estado preparando durante años a sus seguidores para la posibilidad de una guerra con Alemania (Tsuzuki, *Hyndman,* 198 ss.). Sin embargo, los

fabianos no compartían sus simpatías pro francesas, que eran un legado de los positivistas, quienes desde 1870 se habían opuesto tenazmente a la tradicional orientación germanófila de la clase dirigente británica. Incluso se podía considerar a algunos de los fabianos como pro germanos, aunque hacia 1914 se habían convertido en los aliados del Partido Liberal de Asquith, Haldane, Grey y Lloyd George, entonces en el poder, a quienes aportaron algunas nociones de planificación económica y de administración empresarial en general. En estas circunstancias, su ostensible neutralismo en el tema de la guerra equivalía a una admisión tácita de que un enfrentamiento militar con Alemania era inevitable, y tal vez incluso deseable en interés de la democracia. Incluso así, algunos fabianos adoptaron una actitud neutralista en 1914, mientras otros aceptaron la invasión alemana de Bélgica como una desagradable necesidad impuesta a los alemanes por la malignidad de sus contrincantes rusos y franceses (Mac Briar, 140).

Dentro de un movimiento con esta composición, el marxismo actuaba como una ideología integradora y no como una teoría de la acción. Se le invocaba para explicar por qué el movimiento obrero debía tener existencia propia dentro de la sociedad burguesa. En palabras de un historiador posterior, «el marxismo servía, ante todo, para permitir que el proletariado se diferenciara ideológicamente de la clase media. En otras palabras, para asegurarse una existencia de clase independiente dentro de la sociedad capitalista» (Rosenberg, *A History of Bolshevism,* 18 ss.). El resultado paradójico fue que se creó una subcultura nominalmente socialista en el seno de la civilización oficial aristocrático-burguesa. Así, el marxismo aportó al movimiento obrero una ideología que era tanto una armadura defensiva como una «falsa conciencia». La ideología inmunizó a los trabajadores contra las ideas conservadoras o liberales, y en esta medida articuló algo similar a una conciencia política de carácter corporativo. Pero también estableció las bases para que el movimiento se asentara dentro del sistema existente. Este asentamiento no era un rasgo peculiar del socialismo

alemán, ya que se podía observar el mismo fenómeno en Gran Bretaña, donde la socialdemocracia no era más que una secta. Sus adherentes constituían una élite de la clase obrera, se enorgullecían de su comprensión de la economía, y por lo demás se apoyaban en lo que ellos llamaban la «leyes de la historia», que conducirían a la nueva sociedad. Esta pasividad iba acompañada de una marcada conciencia de clase de carácter no revolucionario. «La tradición no era tanto revolucionaria como intransigente: militante, profundamente arraigada en la lucha de clases, aunque incapaz de preveer (como podía un irlandés como Connally) los problemas de la sublevación o de la toma de poder, de los que no había precedentes en la historia reciente de Gran Bretaña» (Hobsbawn, *Labouring Men*, 236). Los movimientos alemán y austríaco tenían otra orientación, ya que habían heredado el legado de 1848. Aunque este legado no les convirtió en verdaderos revolucionarios, al menos les obligó a considerar las circunstancias en las que podrían tener que ejercer el poder político. Así cuando el Imperio alemán y la monarquía austro-húngara fenecieron en 1918 bajo la presión de la derrota militar, sus partidos socialdemócratas pudieron introducirse en la brecha como herederos pasivos de una catástrofe y no como promotores activos de la revolución.

Pero nos hemos alejado mucho de nuestro tema principal: la guerra de 1914, que desarticuló a la Segunda Internacional, también destruyó el precario balance entre las tendencias «reformistas» y «revolucionarias» dentro del movimiento obrero europeo. Necesariamente la tensión fue mayor en aquellas zonas en que todavía no había tenido lugar una revolución democrática: Alemania, Austro-Hungría y Rusia. En otras palabras, el reformismo tenía más fuerza en las zonas en que la democracia estaba firmemente establecida, mientras que el radicalismo contaba con un apoyo de masas en los países en que el movimiento obrero estaba enfrentado a unos regímenes autoritarios. Por otro lado, la controversia sobre la «revisión» de la teoría marxista, sobre la que se ha gastado tanta tinta desde 1900, tenía sólo una relación tangencial con la alineación política consiguiente. Al es-

tallar la crisis en 1914, marxistas ortodoxos como Plejánov, Hyndman y Guesde se encontraron entre los «patriotas», mientras que el archi-revisionista Eduard Bernstein, que era un buen demócrata liberal, se negó a apoyar la actitud de su partido en favor de la guerra, y Karl Liebknecht —kantiano y no marxista en el terreno filosófico— se convirtió en un dirigente de la extrema izquierda.

Jean Jaurés, el «oportunista» más famoso de todos ellos, mantuvo contra viento y marea las esperanzas de que se podía preservar la paz. Es difícil saber lo que habría dicho y hecho en agosto de 1914, ya que fue asesinado por un nacionalista fanático el 31 de julio de 1914, al regresar a París de la última sesión decisiva del Bureau de la Internacional en la Casa del Pueblo en Bruselas.

> Estaban presentes todos los representantes principales del movimiento europeo: Jaurés, Guesde, Longuet, Adler, Vandervelde, Kautsky, Haase, Rosa Luxemburgo, Keir Hardie, Bruce Glasier, Axelrod, Molgari, Angélica Balabanov, Grimm y otros muchos. Representaban a millones de personas. Pero tenían poca confianza en su capacidad para evitar la amenazadora guerra por medio de acciones de masas. Aunque Keir Hardie se refirió brevemente a la posibilidad de una huelga general, el tema no se volvió a tratar en las discusiones de la conferencia. (Braunthal, I, 351.)

La Internacional se había mostrado incapaz de prevenir la guerra, pero todavía podía reunir a miles de personas para manifestarse a favor de la paz. Vandervelde, Haase, Hardie y Jaurés hablaron desde el estrado sobre el tema de «la guerra contra la guerra», y al menos para Jaurés, ésta fue su última oportunidad.

Después bajó el telón, y cuando se volvió a levantar la vieja Europa anterior a 1914 estaba en ruinas, lo mismo que la unidad del movimiento socialista. Aquellas personas familiarizadas con el espíritu de sus dos principales componentes nacionales no tienen disculpa si se sorprenden ante estos resultados, ya que los alemanes desde hacía tiempo habían dejado bien claro que lucharían en defensa de su país, y en Francia sólo un puñado de anarcosindicalistas se opuso al patriotismo jacobino de Guesde y de Jaurés. En la Europa de 1914, el nacio-

nalismo era todavía el sentimiento más fuerte. Es el momento de decir que los dirigentes socialistas debían de haberse opuesto a la avalancha de locura desencadenada, pero debemos reconocer que sólo lo habrían podido hacer a costa de aislarse, al menos temporalmente, de sus seguidores. Como eran en su mayoría demócratas y patriotas, estaban incapacitados para cumplir con este papel. En este sentido, es absurdo hablar de «traición». El fracaso fue existencial y no moral. Y fue decisivo. Cuando el socialismo democrático volvió a surgir de entre sus cenizas, en 1919, ya no se apropiaba la misión de transformar el mundo, al haber sucumbido a las pretensiones del patriotismo y de la nación-estado. Aquellos que todavía creían en una Internacional revolucionaria del proletariado tendrían que acudir a otra parte.

9. Socialdemocracia y comunismo: 1918-1968

1. La guerra y la revolución

La guerra de 1914 constituye una de las grandes catástrofes de la Historia, ya que con ella comienza el declive de Europa como centro del poder mundial y la desintegración de la democracia liberal como la forma política de la civilización europea. Aunque este cambio sólo se manifestó en toda su amplitud después de la guerra de 1939-45, el primer impacto fue, en algunos aspectos, más duro, ya que con él se ponía fin a un largo período de relativa paz, estabilidad social y confianza en el progreso evolutivo. Respecto al movimiento obrero, uno de los aspectos más profundamente dañados fue la creencia de que la clase obrera podía evitar que los gobiernos europeos se enfrentaran en una guerra. En lugar de esto, el torrente de odio que dominó a todos los beligerantes trajo consigo la transformación de la mayoría de los partidos socialistas existentes en pilares de sus respectivas sociedades nacionales. Por otro lado, minorías importantes de la *inteliguentsia* y de la clase obrera se radicaliza-

ron a raíz de esta patriótica matanza, alejándose profundamente de la tradición liberal democrática. Hasta 1914 este tipo de sentimientos era exclusivo de los anarcosindicalistas; a partir de 1919 encontraría nuevo soporte en la Internacional Comunista, fundada en Moscú a comienzos de ese mismo año. La guerra no destruyó, como algunas veces se dice, la unidad del movimiento obrero internacional, dado que la ortodoxia socialdemócrata anterior a 1914 se había enfrentado ya a la tendencia sindicalista. Sin embargo, sí abrió una nueva fosa al identificar el socialismo revolucionario con el régimen bolchevique que en 1917-18 surgía de la convulsión de la Revolución Rusa. Simultáneamente, la socialdemocracia reformista crecía en número e importancia, al menos en Europa central y occidental. La guerra había hecho tomar conciencia a los gobiernos de la necesidad de asegurar la lealtad de la clase obrera organizada; los partidos socialistas y los sindicatos habían pasado a primera línea, y su avance fue acelerado por la derrota militar y la desintegración política de los tres imperios del Este, cuyas recíprocas hostilidades habían provocado el estallido de la guerra en 1914. En la medida en que los acuerdos de 1919 fueron un triunfo tardío de la democracia liberal —representada en la conferencia de paz en París en las personas de Woodrow Wilson, David Lloyd George y Georges Clemenceau—, el movimiento obrero en Occidente se benefició indirectamente al incorporar los elementos democráticos de su programa al armazón constitucional del nuevo orden internacional coronado por la Sociedad de las Naciones.

Sin embargo, desde una perspectiva socialista, se había pagado un precio demasiado alto por estos resultados. La guerra no sólo había sido enormemente destructiva, sino que también había dejado al descubierto la debilidad política de la clase obrera organizada, al enfrentarse a la fuerza elemental del nacionalismo. Cuando el 4 de agosto de 1914 la sección más fuerte de la Internacional, el Partido Socialdemócrata alemán, actuando a través de sus representantes parlamentarios en el Reichstag de la Alemania imperial, votó unánimemente a favor

del presupuesto de guerra, quedó comprobado que el internacionalismo no era más que un mito. La famosa votación fue simplemente la explicitación de una actitud mental, consecuencia inexorable de la evolución del partido en la década anterior. Pero, en cualquier caso, la conmoción fue tremenda. No sólo afectó profundamente a los revolucionarios marxistas de Europa del Este, como Lenin, Trotski, Martov y Rosa Luxemburgo, sino también a socialistas moderados en Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia, Italia, Holanda y Bélgica, que contaban con que el S. P. D. frenara, o al menos no apoyara, al militarismo alemán. Por razones obvias, la reacción consecuente fue mayor en Francia y Bélgica, aunque los socialistas pacifistas de zonas neutrales como Holanda, Suiza y Escandinavia se sintieron igualmente abandonados, por no decir algo más fuerte. Se puede aducir que los socialistas franceses y belgas no estaban en situación de arrojar la primera piedra, ya que también ellos habían apoyado la causa de la unidad nacional al participar en lo que en Francia se llamaba «Unión Sagrada» en defensa de la patria. Pero tenían la disculpa de que su actitud era una respuesta frente a la invasión armada, a pesar de la responsabilidad de sus propios gobiernos en provocar el desastre. Además, Francia era una república democrática, mientras que el Imperio alemán era un anacronismo, incluso desde una perspectiva liberal. Frente a estos argumentos, los socialdemócratas alemanes podían responder, y de hecho lo hicieron, que la República francesa se había convertido en la aliada de la Rusia zarista y que, en cualquier caso, cada país tenía derecho a defender su existencia nacional. A partir del momento en que en 1907 se hizo evidente que Alemania tendría que luchar en dos frentes, el S. P. D. se comprometió formalmente con el slogan «En el momento de peligro no dejaremos a la patria en la estacada» (Schorske, 285). Sin embargo, la rapidez con la que la gran mayoría del movimiento obrero alemán se alineó en apoyo de la guerra puso de manifiesto un estado de conciencia que hasta entonces había escapado al examen más minucioso. Ni el partido ni los sindicatos conside-

raron seriamente cualquier otra alternativa que pudiera haber provocado la represión gubernamental. Una ola de sentimiento patriótico había invadido a todo el país, y la rusofobia profundamente arraigada de la clase obrera alemana hizo el resto.

Que Alemania, a pesar de todo, era un caso muy especial, quedó manifiesto en la primavera de 1917, cuando, en medio de la guerra, la minoría pacifista e internacionalista del S. P. D. se separó del cuerpo central del partido para formar una organización propia, el Partido Socialista Independiente (U. S. P. D.), con un programa que podríamos llamar radicaldemocrático: incluía la paz, una política de no anexiones, la autodeterminación nacional, una diplomacia abierta, el desarme general y el retorno al internacionalismo a la vieja usanza. Este programa era en parte el eco de la Revolución Rusa de febrero, que había derrocado el régimen zarista, y en parte reflejaba la conmoción producida por la entrada de América en la guerra, así como la influencia del liberalismo de Wilson. La mayoría de los independientes, en cuya dirección se encontraban tanto Karl Kautsky como su antiguo contrincante Eduard Bernstein, eran sentimentalmente pacifistas. El partido, tal como quedó constituido en la Pascua de 1917, englobaba tanto a la vieja sección centroizquierda del S. P. D. como al grupo de ultraizquierda espartaquista de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, quienes mantenían que sólo podría ponerse fin a la guerra con una revolución proletaria. Los pacifistas sobrepasaban en número a los espartaquistas, y a su vez eran numéricamente inferiores al cuerpo central del S. P. D., como lo demostrarían las elecciones de posguerra en 1919 y 1920. En cualquier caso, el U. S. P. D. jugó un papel crucial al promover la gran ola de huelgas de 1917-18, que aceleraron el colapso de la resistencia militar alemana y la caída de la monarquía en los meses de octubre y noviembre de 1918. Faltó poco para que en los meses siguientes el partido lograra llevar la reorganización de Alemania hasta sus últimas consecuencias. Si hubiera triunfado, como muy bien pudo ocurrir de haber tenido una dirección

más decidida, el país estaría todavía lejos del socialismo, pero al menos la república habría evolucionado hacia una genuina democracia, el viejo ejército y la burocracia habrían sido destruidos y no preservados, y los terratenientes prusianos habrían sido expropiados. Resumiendo, Alemania habría atravesado por fin una genuina revolución democraticoburguesa. Pero esto no llegó a producirse, y la historia de la república de Weimar es en gran medida la crónica de un constante y lento deslizamiento hacia el nacionalismo, el militarismo y el autoritarismo, que culminaría en 1933 con la alianza entre las fuerzas conservadoras, representadas por Hindenburg y la Reichswehr, y un movimiento plebeyo agrupado bajo la demagógica bandera del nacionalsocialismo.

Dado que no podemos pormenorizar la historia política, tendremos que contentarnos con recoger estas consecuencias del conflicto de 1914-18. El período crucial comenzó en 1917, cuando Rusia estaba en pleno proceso revolucionario, que abocaría en noviembre de ese mismo año a la instauración del régimen bolchevique, escasamente disfrazado como el gobierno de los «soviets» (consejos de obreros y campesinos), que en teoría debían ejercer el poder, pero que de hecho estaban controlados por el partido de Lenin, que a partir de marzo de 1918 abandonó el apelativo de «socialdemócrata» para llamarse «comunista». Más adelante consideraremos brevemente este hecho, aunque previamente sería conveniente introducir algunas observaciones sobre el tema de la democracia política y su relación con el movimiento obrero.

Hemos señalado más arriba que la tradición socialdemocrática estaba enraizada en un marco ideológico emanado de la revolución de 1848. Incluso después de 1864, fecha en que aparece en escena el socialismo moderno, Marx y sus seguidores presuponían que la Europa continental —se consideraba que Gran Bretaña era un caso especial— tendría que atravesar una conmoción política. Las causas de esta presunción no se encuentran —como sus críticos repetían incesantemente— en que

Marx siguiera siendo el hombre de 1848 y del *Manifiesto,* sino en que la democracia todavía era una causa revolucionaria en la Europa central y del Este, así como en Italia y España. La democracia podía ser liberal (basada en los campesinos y en la clase media baja) o socialista (basada en los obreros). Los socialdemócratas, al menos aquellos que habían adquirido el hábito de llamarse marxistas, pretendían en teoría una democracia obrera; sin embargo, en la práctica, la mayoría se contentaba con la perspectiva de una democracia liberal, si es que llegaban a conseguirla pacíficamente o por otros medios. A partir de un continuo proceso de industrialización confiaban en que con el tiempo el electorado les designaría para ocupar el gobierno. Este tipo de estrategia, basado en cálculos políticos sensatos y moderados, era posible en aquellos países en que ya se había implantado la democracia parlamentaria o en los que ésta estaba tomando posiciones gradual y pacíficamente, por ejemplo, en Gran Bretaña, Holanda, Escandinavia y Suiza. En estos países el medio siglo transcurrido entre 1914 y 1964 ha significado de hecho una transición gradual del predominio en el terreno político del liberalismo a la democracia social, y en la economía, del *laissez faire* a la economía mixta y al estado benefactor. Las dos guerras mundiales aceleraron simplemente el proceso, que prosiguió su curso sin solución de continuidad. La adopción de un programa fabiano por parte del Partido Laborista Británico en 1918 no se produjo porque los sindicatos hubieran sido ganados a la causa revolucionaria: significaba solamente que la tradición liberal radical había llegado a su límite, y que el reformismo socialista surgía para llenar el vacío.

El panorama era muy distinto en Europa del Sur, donde todavía no se había desarrollado la industria y donde la clase obrera urbana no constituía una mayoría, aunque podía aducirse que la industria acabaría absorbiendo al estrato más pobre del campesinado. El mismo argumento era válido para los países más pobres de Europa del Este, como Polonia, Rumania y otros estados económicamente atrasados, que habían surgido o am-

pliado sus fronteras a partir de 1918. Estas zonas, por razones obvias de carácter geográfico, recibieron todo el impacto de la Revolución Rusa, quedando así especialmente predispuestas hacia el extremismo político de tipo comunista o fascista, situación agudizada aún más porque, a excepción de Checoslovaquia, no tenían ni una tradición democrática ni una clase media significativa. Por último, quedaba Alemania, país de 60-70 millones de habitantes, situado en el corazón de Europa, altamente industrializado, y que aspiraba todavía a la hegemonía europea. La monarquía había sido derrotada en noviembre de 1918, y la república fue desde un comienzo un fracaso absoluto. Por todas estas razones, Alemania se convirtió a partir de 1918 en el epicentro político. Fue el principal campo de batalla de los conflictos entre el Este y el Oeste, y también el escenario de los más duros enfrentamientos entre la socialdemocracia y el comunismo. Y como la socialdemocracia alemana había sido nominalmente, y hasta cierto punto en la práctica, el partido de Marx y Engels, sus tensiones y enfrentamientos internos se tradujeron en interpretaciones opuestas de sus doctrinas.

Políticamente, esta herencia era tan ambigua como la propia situación alemana. La Alemania anterior a 1914 no era ni una democracia liberal ni una autocracia conservadora. Tampoco era un desvencijado imperio multinacional como Austria-Hungría, que durante décadas había estado al borde de su destrucción, al fracasar el gobierno de Viena en su intento de mantener bajo control a las nacionalidades sublevadas. A diferencia de Rusia y del Imperio austro-húngaro, la Alemania imperial era un país industrial moderno y un Estado nacional. A diferencia de Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos, su línea de gobierno no era liberal-democrática, aunque tenía cierto parecido con un gobierno constitucional. Esta estructura política estaba destinada a desmoronarse bajo la presión de una gran derrota militar: circunstancia prevista por Engels, quien obstinadamente mantuvo que la socialdemocracia alemana era el heredero predestinado del régimen imperial.

Engels estaba plenamente convencido de que la monarquía no podría transformarse ni enfrentarse a las exigencias de una gran guerra europea, cuyo estallido predijo en la década de 1890: se producirá una guerra que acarreará la revolución. Todo esto explica en parte la extraña mezcolanza de fatalismo y confianza en sí mismos con que los socialistas alemanes contemplaban el futuro en esos años. Dado que los más inteligentes entre ellos estaban convencidos de que el régimen de Guillermo llevaba al país directamente a la catástrofe, podían asumir el papel de una oposición intransigente, al mismo tiempo que se reservaban el derecho a defender el territorio nacional en caso de ser llamados a hacerlo. En este sentido no existía conflicto entre la democracia y el patriotismo. En consecuencia, aquellos socialdemócratas alemanes que en 1914-18 apoyaron la política de guerra, mantuvieron su buena conciencia y nunca comprendieron de qué estaban hablando sus contrincantes radicales de izquierdas o sus críticos extranjeros. Además, la Revolución Rusa, y en especial el carácter terrorista del régimen bolchevique, les confirmó en su convicción profundamente arraigada de que la democracia —y entendían con este término el gobierno parlamentario— era la única forma razonable de gobierno para un país civilizado.

Sin embargo, había un problema que, al igual que la mayoría de los demócratas de su época, no habían considerado seriamente. Aunque se enzarzaban en continuas discusiones sobre las posibilidades de un cambio político (por métodos pacíficos o violentos) en la Alemania anterior a 1914, soslayaban sistemáticamente la consideración de aquellos temas relacionados con el ejercicio real del poder a nivel nacional. En cierto modo, incluso los más radicales, daban por sentado que la creciente expansión numérica de la clase obrera industrial provocaría una redistribución del poder político, de forma que la transición a algún tipo de democracia socialista tendría lugar automáticamente. Un teórico como Karl Kautsky, que estaba plenamente convencido de que Alemania y Austria tendrían que sufrir una revolución de-

mocrática para eliminar los vestigios del absolutismo monárquico, consideraba que no habría ningún problema una vez asegurado el principio del gobierno de la mayoría. Al rechazar el modelo leninista —tanto para Rusia como para Alemania—, Kautsky se adhirió a la interpretación «ortodoxa» del marxismo elaborada entre 1890 y 1914 por Engels, Plejánov y por él mismo, junto con sus discípulos «austro-marxistas»: se llegaría al socialismo a través de la democracia. En este sentido, la democracia socialista presuponía un alto grado de desarrollo industrial y la persistencia de todas las libertades tradicionales heredadas del pasado. El hecho de que revoluciones anteriores hubieran atravesado una fase dictatorial fue hábilmente justificado. La futura toma de poder estaría respaldada por la clase trabajadora industrial, y por lo tanto sería diferente. Para cuando la clase trabajadora constituyera la mayoría del electorado, la economía (por razones explicadas por Marx en *El capital)* estaría madura para la socialización. En resumen, la estrategia de la lucha política se elaboró a partir de consideraciones de carácter sociológico. De este razonamiento se deducía que, al ser Alemania el país más altamente industrializado de Europa continental, tenía mayores posibilidades de llevar a cabo un cambio pacífico al socialismo democrático, una vez derrocado el régimen imperial y su armazón autocrático-militar por medios pacíficos o por otros medios.

A la luz de los hechos acaecidos en el medio siglo que sucedió a la primera guerra mundial, es evidente que este razonamiento era erróneo. Desde luego, Alemania y Austria-Hungría sufrieron una revolución democrática en 1918-19, y en este terreno los vaticinios marxistas elaborados antes de 1914 resultaron ciertos. Pero no se previó el estallido de una revolución en Rusia, y el triunfo de la república democrática en Europa central en 1918 no dio lugar a la prometida transición pacífica hacia el socialismo. Por el contrario, inauguró una etapa de convulsiones políticas que condujo directamente al advenimiento del fascismo, al desmoronamiento del movimiento obrero y a una segunda tentativa

pangermana de conquistar la hegemonía europea. Fracasado este intento en 1945 —al costo de 40 millones de muertos aproximadamente y de la destrucción virtual de la civilización europea—, el continente quedó dividido por un eje Este-Oeste, con la transformación de la Unión Soviética de un volcán revolucionario en un poder militar expansionista en conflicto permanente con el mundo occidental. En resumen, el modelo socialdemócrata sólo resultó aplicable a aquellas zonas de Europa en que la democracia estaba firmemente arraigada; en estas regiones, la socialdemocracia llegó a ser políticamente efectiva hasta el punto de suministrar la ideología a un movimiento obrero profundamente integrado en un nuevo tipo de sociedad industrial. Esta sociedad, aunque ya no era exactamente burguesa, todavía se caracterizaba por el predominio capitalista. Al parecer, la democracia sólo funcionaba si no era socialista, mientras que el socialismo, en su manifestación rusa, se había establecido en regiones de Europa que no eran democráticas. Algo había fallado en el programa ortodoxo elaborado con anterioridad a 1914-18; ¿dónde se encontraba el fallo?

En primer lugar, es evidente que todos los interesados subestimaron las consecuencias catastróficas de la guerra moderna sobre la sociedad europea y sus instituciones políticas. La guerra de 1914-18 no sólo destruyó los tres imperios del Este —cuatro si incluimos el Imperio turco otomano, que, sin embargo, no era parte integrante de Europa—, sino que también conmocionó las formas existentes de la vida pública y privada y preparó el camino para los movimientos totalitarios de las décadas de 1920 y 1930. La aceptación tradicional del gobierno constitucional quedó desacreditada a los ojos de la clase media arruinada por la guerra y la inflación; la violencia armada se introdujo en la política interior, y el concepto de conflicto de clases, empleado hasta entonces sobre todo con fines sociológicos, adquirió un nuevo y siniestro significado: se llegó a considerar como un atajo adecuado para la expropiación, e incluso para la liquidación física de un estrato

social que entorpecía el camino hacia la total reorganización de la sociedad.

Esta forma de pensar carecía de precedentes y no podía catalogarse dentro de las categorías tradicionales heredadas de la revolución democrática, incluyendo las que subyacían al concepto de «dictadura del proletariado». Esta dictadura fue considerada por Marx y sus seguidores más radicales como una breve operación de urgencia que prepararía el terreno para la inmediata implantación de la democracia genuina. El estado-partido totalitario, con su capacidad para remoldear la sociedad por medio de una «revolución desde arriba» controlada, era algo radicalmente nuevo. Había surgido originariamente como consecuencia de la forma específica en que evolucionó el bolchevismo bajo la dirección de Lenin en una Rusia destruida y asolada por la guerra civil, y fue imitado a continuación por los distintos movimientos fascistas. Posteriormente, su manifestación estalinista se convirtió en el instrumento del reclutamiento forzoso para la industrialización, en la que una burocracia privilegiada sometió a los obreros y campesinos a todos los horrores de la «acumulación primitiva» que Marx había descrito en *El capital*. Nadie había previsto nada de esto, y menos que nadie los seguidores de Lenin que en 1917 se adhirieron a la idea de que al proclamar la revolución proletaria en Rusia estaban favoreciendo su advenimiento en Alemania. Al no producirse esta extensión de la revolución, se replegaron sobre sus propios recursos, y en consecuencia el partido comunista ruso se entregó a la tarea de industrializar un país enorme a marchas forzadas y sin frenos democráticos ni consultas populares. El socialismo en Rusia se convirtió así en el sustituto del capitalismo, y finalmente en la excusa para restaurar el tipo de despotismo policial tan familiar a los rusos durante siglos de gobierno zarista. Aunque explicable en términos del legado político ruso, esta situación era rotundamente incompatible con los objetivos y creencias del movimiento obrero; y el culto a la propiedad estatal en que abocó tenía únicamente una remota relación con la tradición marxista, a la que los comunistas se veían

obligados a apelar como autojustificación. Tal vez los bolcheviques no tuvieron otra opción, salvo la entrega del poder, pero la «colectivización» estalinista del campesinado en la década de 1930 —y su secuela, el gran terror de 1934-38— acabó por destruir el partido de Lenin y lo sustituyó por algo radicalmente distinto: por una organización de la burocracia en el poder, que se mantenía unida por miedo al dictador y a la policía secreta. Incluso, una vez eliminados los peores rasgos del sistema, el país continuó sometido al gobierno incontrolado de un aparato político que se había fusionado con la burocracia estatal. Posteriormente, este peculiar sistema sería exportado a otros países y a la larga se convertiría en el modelo de los regímenes satélites establecidos bajo el protectorado militar de la Unión Soviética.

A la vez que se producía esta gigantesca transformación en Rusia, y consiguientemente en aquellas zonas de Europa del Este controladas por la Unión Soviética y de hecho incorporadas al Imperio soviético, el movimiento obrero democrático en Europa occidental y Norteamérica avanzaba en dirección opuesta: hacia la integración dentro de las sociedades establecidas y hacia un marcado antagonismo frente al modelo ruso y a todo lo relacionado con él. Entre estos dos grandes polos de atracción, la socialdemocracia de Europa central trató, durante algunas décadas, de salvaguardar la tradición establecida antes de 1914, pero finalmente reconocería su derrota. Parecía como si no hubiera posibilidad de crear la alianza de obreros, campesinos y clase media baja necesaria para que el movimiento socialista contara con el apoyo de masas que exigía una verdadera transformación de la sociedad. A partir de 1918, los gobiernos socialdemócratas en Alemania y Austria se vieron reducidos al papel de supervisores políticos, y hacia 1939 habían sido barridos de la escena. No sólo no se había producido un progreso hacia el socialismo, sino que la misma democracia había sido destruida por movimientos de masas reaccionarios inflamados por pasiones nacionalistas y racistas. Los partidos socialdemócratas se mostraron incapaces de romper estas ataduras, y su derrota se convirtió en el

prólogo de la Segunda Guerra Mundial, que a su vez abocó en la división de Alemania y en la subordinación de varios estados y naciones europeas al control de la Unión Soviética y los Estados Unidos.

Si bien estos datos conocidos requieren tan sólo una breve recapitulación, sin embargo, debemos explayarnos sobre su importancia para la teoría y la práctica del socialismo. En concreto, la catástrofe de Europa central es una buena lección para cualquiera que reflexione sobre el hecho de que el movimiento obrero alemán había sido fundado a raíz de una abortada revolución democrática.

La teoría socialdemócrata, tal como se desarrolló en Alemania y Austria entre 1848 y 1918, era realista en la medida en que se centraba en la necesidad de democratizar las estructuras autoritarias que habían permanecido intactas desde 1848. Sin embargo, era inadecuada en cuanto que extraía conclusiones políticas de lo que sus teóricos consideraban como la doctrina marxista del conflicto de clases. Esta doctrina aportó un análisis de gran originalidad, válido para los cambios a largo plazo en las bases económicas y sociales del sistema político. Aportaba así un instrumento importante de análisis para los historiadores y sociólogos interesados en la evolución de la sociedad desde el siglo XVI, pero era inútil como guía para la acción política a corto plazo. El análisis de la sociedad burguesa al que estaba dedicada la mayor parte de la obra de Marx culminó en el reconocimiento de que esta sociedad tendría forzosamente que sufrir una transformación en dirección hacia el socialismo; este proceso tendría lugar por razones inherentes al automatismo del sistema económico, y su evolución, con el transcurso del tiempo, produciría la correspondiente transformación de la «superestructura» política y cultural. Marx había expuesto esta doctrina como una teoría de las transformaciones a largo plazo en el orden social. La interpretación de la obra de Marx predominante en la socialdemocracia implicaba el tratamiento de la política como un simple apéndice de la economía. Presuponía que el movimiento obrero, en virtud de su posición en la sociedad, acapararía gradualmente los órganos de decisión política, es

decir, el Estado. Al no producirse esta evolución, se extrajo la conclusión de que el electorado necesitaba mayor información acerca de las ventajas del socialismo sobre el capitalismo. Pero, en realidad, la cuestión era si el movimiento obrero estaba preparado para asumir el poder. Y la respuesta es que no lo estaba. La incapacidad de la socialdemocracia para defender las libertades constitucionales frente al fascismo y para mantener el pleno empleo durante la crisis económica mundial de la década de 1930, la desacreditó lo mismo que a los partidos y fuerzas liberales con quienes normalmente cooperaba el movimiento obrero. La doctrina socialista confundía habitualmente la economía en pro de un nuevo orden social con el gobierno del Estado.

Esta confusión se hizo patente en el último congreso del Partido Socialdemócrata alemán celebrado antes de 1933, el congreso de Leipzig en 1931, cuando se debatió el tema de «socialismo o capitalismo» en circunstancias en que estaba en juego la propia existencia de la democracia. En el período comprendido entre los años 1918 y 1933 se abre una fosa abismal entre los logros social-reformistas y la debilidad política del movimiento obrero. (Neumann, 263.)

El triunfo del nacionalsocialismo alemán en 1933 fue posible gracias al fracaso simultáneo de la socialdemocracia. Soslayamos la historia del partido comunista alemán (K. P. D.), ya que éste, al margen de la opinión que suscite en otros aspectos, no contaba en 1933 con los medios para asumir el poder. El K. P. D. representaba exclusivamente una minoría de la clase obrera (predominantemente a los desempleados), no contaba con un apoyo sustancial entre el campesinado, y carecía de simpatías entre los profesionales, las universidades y el aparato estatal. Antes de 1933 no se llegó a producir la opción entre nacionalsocialismo y comunismo, como tampoco se produjo en Italia cuando los fascistas de Mussolini tomaron el poder en 1922. El único problema real era si la democracia podría o no subsistir. Si perecía, el movimiento comunista sería aniquilado, junto con su rival socialdemócrata. El hecho de que los comunistas alemanes no fueran conscientes de esta situación (lo mis-

mo que los comunistas italianos de diez años antes) carece de relevancia teórica, aunque es bien elocuente sobre su estructura mental. El punto a destacar es que el fascismo triunfó en ambas situaciones porque la democracia estaba desacreditada, y lo estaba porque la socialdemocracia, a partir de 1918, había desaprovechado las oportunidades que se le ofrecieron. «La política socialdemócrata de 1918 se corresponde con la política de Louis Blanc» (Neumann, 262). La legislación laboral reformista fue sustituida por una transformación radical del Estado. Tanto el comunismo como el fascismo pretendían la conquista del poder político, pero no así la socialdemocracia, y en consecuencia perdió la batalla en zonas cruciales de Europa. Si logró persistir en otros países (principalmente en Gran Bretaña y Escandinavia) fue debido a que la crisis de la sociedad era menos aguda en esas regiones, y a que las tradicionales élites dirigentes liberalconservadoras retuvieron el control o abandonaron el gobierno a los socialdemócratas, como ocurrió en Suecia, donde éstos tuvieron la suerte de ocupar el poder en una etapa de expansión económica. Pero, incluso en este caso, la *débâcle* del gobierno laborista británico en 1931 alcanzó tales dimensiones que fue necesaria la Segunda Guerra Mundial y la participación de los laboristas en el gobierno de defensa nacional de Churchill para restablecer las credenciales del partido ante el electorado.

El objeto de estas breves acotaciones es ofrecer un marco de referencia para encuadrar la historia de la socialdemocracia y el comunismo en Europa a partir de 1914 o, si se prefiere, a partir de 1917. Que el punto de partida sea 1914 ó 1918 carece de importancia, aunque por razones de carácter práctico podemos considerar el medio siglo transcurrido entre 1914 y 1964 como una etapa de transición en que el movimiento obrero democrático en Europa occidental hace su entrada en la escena política, y que culmina con la instauración pacífica de gobiernos laboristas y de economías mixtas en Gran Bretaña, Escandinavia y otras zonas periféricas. Si se elige como punto de partida la Revolución Rusa, se puede

decir que el período comprendido entre los años 1917 a 1967 fue testigo de la transformación del comunismo ruso desde su carácter primitivo como un movimiento revolucionario hasta su conversión en el *establishment* conservador de una superpotencia industrial y militar, con un control firmemente asentado en una maquinaria política que representa a un nuevo estrato privilegiado. Estas gigantescas transformaciones quedaron mediatizadas por las dos guerras mundiales, que no sólo modificaron el mapa político, sino también las características básicas de la sociedad europea hasta el punto de dejarla totalmente desfigurada. Al ser las guerras y las revoluciones «las locomotoras de la historia», su interacción durante este medio siglo produjo una gigantesca aceleración, de forma que las tendencias políticas e intelectuales que se vislumbraban débilmente con anterioridad a 1914-18 asumieron dimensiones radicalmente nuevas. A continuación consideraremos el impacto de la Revolución Rusa y de su ahijado el movimiento comunista antes de retomar aquellos temas más estrechamente ligados con la teoría y la práctica del socialismo democrático.

2. El leninismo y la Tercera Internacional

«La crisis del socialismo se gestó al desmoronarse una ilusión: la ilusión de que la Internacional podría evitar el estallido de una guerra europea» (Braunthal, II, 4). Se puede decir también que la crisis del comunismo se gestó al desmoronarse la fe en la misión revolucionaria a escala mundial del proletariado europeo. Cuando en agosto de 1939, el gobierno soviético estableció una alianza mal disfrazada de pacto de no agresión con el Tercer Reich, los comunistas de todo el mundo sufrieron una conmoción que sólo es comparable al efecto producido un cuarto de siglo antes por la capitulación de los socialdemócratas alemanes. Se había sacrificado el internacionalismo en el altar de la *Realpolitik*, ya que el único argumento

con que se defendían en 1939 el régimen estalinista y sus apologistas era que los intereses de la Unión Soviética primaban sobre cualquier otra consideración. De hecho, la Tercera Internacional, fundada en Moscú en 1919, murió veinte años más tarde en el mismo lugar, aunque el certificado de defunción no fuera dado a conocer hasta 1943 (fecha en que la Unión Soviética había sido invadida ya por Alemania y el gobierno soviético estaba apoyándose en el tradicional patriotismo ruso para defender su supervivencia). El período real de existencia de la Tercera Internacional comprende así un lapso de veinte años —el intervalo de la llamada paz europea, que se puede definir mejor como un armisticio entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial. La Internacional se fundó en las postrimerías de la guerra de 1914-1918 con la firme esperanza de que la Revolución Rusa suscitaría un levantamiento general en Europa. Al no producirse este levantamiento, la Tercera Internacional quedaba condenada al fracaso, aunque no ocurriera lo mismo con el comunismo. El movimiento comunista sobrevivió y continuó recibiendo directrices oficiosas y oficiales de Moscú, pero ya no había una auténtica Internacional que se desarrollara paralelamente al partido comunista ruso: queda simplemente una amorfa confraternidad de organizaciones satélites, cuyos dirigentes se reunían ocasionalmente en Moscú para coordinar adecuadamente sus distintas actividades.

Desde esta perspectiva, el medio siglo transcurrido desde la fundación de la Segunda Internacional en 1889, se divide claramente en dos períodos de similar amplitud y cuya línea de demarcación es el estallido de la guerra de 1914, momento en que se desmoronó la socialdemocracia. Pero ¿realmente se produjo este desmoronamiento? Después de todo, sus componentes nacionales persistieron, e incluso algunos llegaron a fortalecerse. Tal vez sea más adecuado decir que lo que acabó en agosto de 1914 fue una forma específica de creer en el internacionalismo. Un fenómeno similar tuvo lugar en agosto de 1939; esta vez en mayor escala y con distintos resultados, ya que la Tercera Internacional giraba en tor-

no a un estado —la Unión Soviética— y a una organización —el partido comunista ruso— que en teoría representaba la versión leninista del marxismo. Una vez más, de la misma forma que los distintos partidos socialistas se habían compuesto después de 1914, atildándose de nuevo y prosiguiendo como si nada hubiera pasado, también los partidos comunistas después de 1939 trataron de convencerse a sí mismos y a los demás de que no había cambiado nada esencial. Sin embargo, ya por esas fechas sabían muy bien que su existencia dependía de la Unión Soviética y que la propagación del estalinismo estaba en función de la expansión armada de la Unión Soviética en Europa del Este. Este planteamiento era muy distinto de la creencia leninista en 1919 de que la clase obrera europea —sobre todo la clase obrera alemana— seguiría el ejemplo ruso, tomaría el poder y establecería un gobierno socialista. Hacia 1939 era evidente que la Revolución Rusa sólo se podría exportar por medio de la conquista militar, de forma muy parecida a como el ejército de Napoleón exportó el legado de la Revolución Francesa. Aunque esta simple verdad nunca llegó a ser proclamada públicamente, subyacía a la estrategia a largo plazo del régimen estalinista y de sus partidos satélites, mientras que la secta trotskista, autodenominada Cuarta Internacional, continuó repitiendo los slogans leninistas de 1919.

La cronología real sobre este tema no se corresponde con el relato convencional que comienza con la Revolución Rusa en 1917 y establece, por razones de conveniencia, su fecha final en 1967. No hay inconveniente en adoptar cualquiera de las dos cronologías, siempre que se tenga presente la distinción entre bolchevismo en cuanto específicamente ruso, y comunismo como movimiento mundial. Después de todo, no eran absolutamente idénticos. La fracción leninista del movimiento socialdemócrata ruso anterior a la guerra (conocida informalmente a partir de 1903 como el grupo bolchevique) tomó el poder en Petrogrado a finales de 1917, y estableció el régimen oficialmente designado como soviético. Posteriormente, se convirtió en el eje de la Tercera Internacional

o Internacional Comunista, constituida formalmente el 2 de marzo de 1919, al congregarse la Asamblea Constituyente en el Kremlin bajo la presidencia de Lenin (Braunthal, II, 162). No habría existido un movimiento comunista si no se hubiera producido la Revolución Rusa, o para ser más exactos, la toma del poder por los bolcheviques en noviembre de 1917, ocho meses después de la caída del zarismo y de la proclamación de la República Democrática. Se habría llegado a lo sumo —cosa que indudablemente habría ocurrido— a una escisión dentro del antiguo movimiento socialista que se había desintegrado en 1914. Se habría formado entonces, junto a la mayoría de las organizaciones socialdemócratas, encabezadas por el partido laborista británico y el S. P. D. alemán, una agrupación rival, compuesta por todos los grupos de oposición de izquierdas que en 1914 se negaron a ratificar la línea patriótica oficializada por la tendencia dominante. Pero una Internacional de *este* tipo, aunque marxista, no habría sido comunista en el sentido ruso. La prueba está en que cuando estos socialistas de izquierdas se reunieron en la Conferencia de Viena en febrero de 1921, lo más que consiguieron fue la creación de una asociación obrera informal, cuyo fin expreso era tratar de «organizar la Internacional del futuro» (Braunthal, II, 233). Entre los participantes —en su mayoría pacifistas e izquierdistas que se habían opuesto a la línea oficial en 1914-1918— se encontraban representantes de los mencheviques exiliados. Tanto unos como otros fueron denunciados por Lenin en los más violentos términos, y aunque durante cierto tiempo contaron con un considerable número de seguidores en Europa occidental, nunca llegaron a postergar a los comunistas o a los socialdemócratas reformistas. Tras un breve intervalo, el proyecto fue abandonado, y se reconstruyó la vieja Internacional (en Hamburgo, en mayo de 1923) como una federación de todos los partidos socialistas no afiliados a la Internacional Comunista (Braunthal, II, 264).

Si, por un momento, nos olvidamos de los avatares del movimiento obrero occidental y centramos nuestra atención en los orígenes de la Tercera Internacional,

tendremos que examinar el significado de la Revolución Rusa y del leninismo, tema que por otro lado nos obliga a empalmar con el capítulo anterior sobre la formación del socialismo ruso en el período comprendido entre 1840 y 1880. Ya hemos visto cómo surgió este movimiento como respuesta a los problemas específicos de la Rusia zarista: sobre todo al problema agrario y a la polémica sobre el futuro de la comuna rural y sobre el papel de la *inteliguentsia* radical en un país en que todavía no existía un movimiento obrero importante. Algunos de estos rasgos se manifiestan también en Italia y España, lo mismo que en Rumania, Yugoslavia, Polonia, Hungría y Bulgaria. Sin embargo, en su esencia el proceso ruso fue único y el bolchevismo resultó un fenómeno marcadamente nacional, como reconocieron los marxistas polacos como Rosa Luxemburgo y sus camaradas, que en algunas ocasiones cooperaron con Lenin antes de 1914. No había un denominador común para todos estos países, por la sencilla razón de que Lenin retomó el núcleo del legado populista en la interpretación «jacobina» elaborada por Tkachov. Lenin, aunque marxista —según su propia opinión, el marxista más ortodoxo—, estuvo desde un comienzo desconectado por temperamento de la estrategia política elaborada por Plejánov entre 1880 y 1900. Su modelo organizativo, puesto sistemáticamente en práctica a partir de 1902, era centralista y dictatorial: no sólo por las conocidas razones de carácter clandestino —que en cualquier caso dejaron de ser operativas a partir de 1905, al conseguir Rusia una constitución parlamentaria con partidos políticos legales y libertad de prensa—, sino porque Lenin mantenía que la toma revolucionaria del poder no podría ser ejecutada exclusivamente por un movimiento obrero puramente sectorial o por una sublevación espontánea al estilo de la de 1848. Tenía que existir una dirección centralizada eficaz, personificada en una élite política que se hubiera conformado a partir del movimiento de masas —una organización de «revolucionarios profesionales», como se les llamaría posteriormente—. Este planteamiento coincidía básicamente con las antiguas teorías de los «jacobinos» rusos. Incluso en al-

gunos aspectos, las directrices propuestas por Lenin se remontaban a Chernishevsky. Sin embargo, no coincidían con las enseñanzas socialdemócratas, y Lenin en ningún momento de su vida política fue lo que podemos llamar un socialdemócrata ortodoxo (Haimson, 92 ss.).

Vladimir Ilych Uliánov (1870-1924), más conocido por Lenin, era el heredero de Chernyshevsky, Dobroliúbov y todos aquellos radicales de la *inteliguentsia* de la década de 1860 que, en frase empleada ocasionalmente por sus seguidores ideológicos, estaban decididos a «nadar contra la corriente de la historia». La novela de Chernyshevsky *Chto Delat?* (¿Qué hacer?) era ya la biblia de Lenin antes de su iniciación en el pensamiento de Marx, y siguió siendo el factor aislado más importante en la conformación de sus valores morales e intelectuales (Valentinov, 63-68). De todos es sabido que el acontecimiento que lanzó al joven Uliánov a su carrera revolucionaria fue la ejecución de su hermano mayor por conspirar contra la vida del zar. Aleksandr Uliánov fue conducido al patíbulo el 8 de mayo de 1887, a raíz del descubrimiento de un complot terrorista amateur, y a Vladimir le costó veinte años vengar su muerte. Estos detalles biográficos forman parte de nuestro tema en la medida en que contribuyen a descifrar la lógica que llevó a Lenin del enfebrecido estudio de Chernyshevsky en 1887 a la publicación en 1902 de su propio *Chto Delat?*, obra en la que expone su credo político y organizativo. Las teorías expuestas en esta influyente obra fueron superficialmente encuadradas dentro del modelo socialdemócrata existente; sin embargo, diferían de éste en un aspecto fundamental: el partido debía ser rigurosamente independiente del movimiento obrero «espontáneo», ya que éste estaba condenado por naturaleza —en opinión de Lenin— a perpetuar una forma de conciencia de clase exclusivamente corporativista o sindicalista. El socialismo trascendía el limitado horizonte de clase del movimiento obrero; por ello no se podían confiar los objetivos históricos del proletariado a aquellos dirigentes que se contentaban con expresar las reivindicaciones económicas parciales de la clase obrera. De hecho, esto equivalía a

decir que el partido tenía que estar constituido por «profesionales» procedentes de la *inteliguentsia.* No hace falta decir que la doctrina nunca fue enunciada en estos términos. Ni siquiera es seguro que Lenin fuera consciente de lo que estaba haciendo cuando hacia 1903-1904 creó una organización cuya puridad ideológica quedaba garantizada por el hecho de que sus dirigentes autodesignados no estaban controlados por una militancia, que en cualquier caso estaba a su vez compuesta mayoritariamente por estudiantes y miembros desclasados de la pequeña nobleza terrateniente. Fuera como fuese, el bolchevismo se gestó en los albores de la sublevación de 1905 como una agrupación política que nominalmente era socialdemócrata y de hecho blanquista o jacobina. Sus desafortunados rivales, los mencheviques, tardaron cierto tiempo en percatarse de los propósitos de Lenin, y cuando finalmente se dieron cuenta de que Lenin no era en absoluto un socialdemócrata, ya era demasiado tarde (Haimson, 183 ss.)

El bolchevismo y el menchevismo se escindieron en el segundo Congreso del Movimiento Socialdemócrata Ruso (ilegal y clandestino), celebrado en el extranjero en los meses de julio-agosto de 1903. «El congreso se desarrolló en el peculiar escenario de una iglesia socialista en Londres» (Haimson, 174), tras ser expulsado de Bruselas por las autoridades belgas, atendiendo así a las protestas del gobierno zarista. Los congregados en ella reanudaron las sesiones el 11 de agosto, escindiéndose poco tiempo después al no ponerse de acuerdo sobre las propuestas de Lenin respecto a los requisitos para ser miembro del partido. La postura menchevique fue correctamente formulada por Julius Martov (Iulii Osipovich Tsederbaum, 1873-1923) al exponer que «a nuestro entender el partido obrero no debe quedar reducido a una organización de revolucionarios profesionales. Deberá contar con ellos, así como con la totalidad de los elementos activos del proletariado» *(ibid,* 176). Lenin no quiso aceptar este planteamiento, produciéndose a continuación la escisión, con Trotski del lado de Martov y Plejánov junto a Lenin. A partir de en-

tonces, el grupo menchevique (literalmente este término significa «minoría») fue encabezado por Martov, Axelrod y Trotski, los tres judíos, lo mismo que la mayoría de sus miembros. El menchevismo, a excepción de un grupo georgiano en el Cáucaso que se constituyó posteriormente, representó a partir de entonces una tendencia dentro de la *inteliguentsia* judía, unida a una «aristocracia obrera» compuesta por los obreros especializados más cultivados y con mayor grado de sindicación en las dos capitales de Rusia, que era partidaria de una organización democrática según el modelo europeo y que, en general, se inclinaba a favor del modelo socialdemócrata.

Es en cierto modo representativo del espíritu suicida que desde un comienzo presidió esta facción malhadada el hecho de que sus dirigentes permitieran que sus rivales bolcheviques les atribuyeran el nefasto apelativo de «minoría». En 1904 consiguieron la difícil adhesión de Plejánov, pero ni siquiera esto les salvó. Plejánov señaló correctamente que la doctrina política y organizativa de Lenin estaba en flagrante contradicción con las enseñanzas de Marx y Engels sobre el tema (Haimson, 193). Pero esta demostración, aunque cierta, carecía de importancia, ya que la cuestión en litigio consistía en saber si el modelo alemán era o no aplicable a Rusia. Por añadidura, Plejánov cayó en el error, entonces habitual, de interpretar el materialismo histórico de Marx en el sentido de que los imperativos económicos llevarían, por un proceso automático, a la clase obrera al poder. Ya hemos visto antes que esta creencia fatalista fue la ruina de la socialdemocracia alemana. Lenin no dudó en rechazarla, pero se enfrentó con ciertas dificultades al tratar de exponer su propia doctrina. Una cosa era decir que hasta entonces la *inteliguentsia* revolucionaria había propagado ideas radicales entre el pueblo, afirmación que ni Plejánov ni nadie negaba, y otra muy distinta afirmar como principio fundamental que el movimiento obrero *nunca* alcanzaría el nivel de madurez política que hiciera innecesaria la presencia de una «vanguardia» de «revolucionarios profesionales». Sin embar-

go, esto era exactamente lo que Lenin afirmaba, aunque no siempre se expresó con claridad sobre el tema. Sus vaguedades terminológicas permitieron que él y su grupo se mantuvieran como parte integrante del más amplio movimiento socialdemócrata ruso e internacional, mientras sus rivales trataron sin éxito de persuadir a los dirigentes de la Segunda Internacional de que los bolcheviques no eran en absoluto auténticos socialdemócratas. Además, las dos facciones cooperaban esporádicamente e incluso celebraron conjuntamente algún congreso. En consecuencia, cuando la escisión adquirió carácter irrevocable en 1912-1914, el grupo de Lenin quedó en la posición más fuerte. «La 'Gironda' rusa, encabezada por Martov, perdió su oportunidad de destruir a la 'Montaña' rusa junto con su Robespierre. A partir de entonces la iniciativa pasó a manos de Lenin» (Getzler, 132).

También intervino un factor de carácter personal: Lenin y Martov habían organizado conjuntamente en 1895 una organización marxista ilegal en Petersburgo; ambos fueron deportados posteriormente a Siberia, y en 1900-1901, una vez a salvo en el exterior, se unieron a Plejánov y a otras personas para fundar el periódico *Iskra,* órgano de expresión del socialismo revolucionario. Entre 1900 y 1903, tanto Martov como Lenin dedicaron gran parte de su energía a luchar contra los reformistas más acérrimos en el movimiento socialista ruso, cuyo programa puede definirse adecuadamente como «sindicalista», ya que no se planteaba el derrocamiento político de la autocracia. A lo largo de este proceso, Martov se adhirió a actitudes difícilmente separables de las de Lenin, ya que también él insistía en la primacía absoluta de la política. En consecuencia, la escisión de 1903 le dejó en la extraña situación de haber defendido la necesidad de la revolución política, a la vez que se negaba a aceptar la dirección de Lenin, así como su modelo organizativo y su defensa a ultranza de la violencia armada. Martov no tenía nada que ver con los «reformistas» y «revisionistas», y reiteradamente se mostró dispuesto a cooperar con los bolcheviques y a llegar a un acuerdo formal con ellos. Por ello, la escisión final

en 1912, en la que Lenin proclamó a su propio grupo como «el partido» y en la que rompió sus relaciones con el ala izquierdista de los mencheviques, que hasta entonces había colaborado con él, dejó a Martov en una posición en la que no podía ofrecer una resistencia seria.

El bolchevismo gozaba de una ventaja estratégica que sus amigos no podían igualar: su primitivismo atraía a las masas del proletariado industrial ruso, de reciente formación, mientras que los mencheviques sólo hacían mella en un reducido estrato de trabajadores europeizados. Conviene recordar que hacia 1913 los bolcheviques controlaban el sindicato de obreros del metal en Petersburgo, de forma que incluso antes del estallido de la guerra de 1914 los mencheviques habían perdido de hecho la batalla. Por esas fechas todavía Martov ganó cierta confianza al descubrir que en zonas controladas por los bolcheviques, como Moscú y los Urales, su base intelectual era débil y que muchos dirigentes bolcheviques (Bogdanov, Lunacharsky, Pokrovski y otros) se habían separado de Lenin por distintas razones. Pero no pudo prever que a partir de 1917 la mayoría regresaría al redil o que Trotski, su principal aliado en estas disputas fraccionales de 1904 a 1914, se incorporaría a los bolcheviques en el verano de 1917, justo a tiempo para ser puesto al mando de la rebelión de Octubre (las fechas corresponden al calendario antiguo). En opinión de Martov, la situación en vísperas del estallido de la guerra de 1914 indicaba que todo lo que quedaba de la dirección bolchevique era:

> ... Un puñado de personas literalmente anónimas o con nombres desacreditados, un grupo que pertenecía más bien al *lumpenproletariat* intelectual que a la propia *inteliguentsia.* Al tomar la batuta en sus manos, se convirtieron en cabos que enarbolaban como su bandera ideológica el nombre de un intelectual: Lenin. Si el simple hecho de tomar la batuta les convertía en cabos, quiere decir que la sección proletaria del bolchevismo tenía necesidad de esta batuta y de estos cabos. (Getzler, 137.)

La mayoría del proletariado ruso, «romántico, primitivo y rebelde», ansiaba la revolución y finalmente la consiguió. Estas masas, desarraigadas recientemente de

sus pueblos y todavía en un nivel primitivo de conciencia, deseaban con todas sus fuerzas el tipo de dirección que les ofrecían los bolcheviques. Si la europeización de Rusia se hubiera prolongado unas décadas más, se habría eludido esta etapa, y la forma socialdemócrata de marxismo habría conseguido el apoyo de las masas, del que carecía en 1917. Pero la historia no siguió este curso. La autocracia zarista, al entrar en guerra en 1914, se suicidó y arrastró tras sí al país. Lenin, al llegar a la estación de Finlandia en abril de 1917, fue capaz de despertar en las masas el tipo de sentimientos que Bakunin había ansiado en vano: no sólo el deseo de un cese inmediato de la guerra, sino también una férrea determinación de acabar con el Estado y la sociedad existente, de izar la bandera roja en el Palacio de Invierno y de proclamar la dictadura de los obreros y campesinos. Sin embargo, todo dependía de la presencia de un hombre en el momento y lugar oportuno. Sin Lenin, la revolución de Octubre no habría tenido lugar; en este sentido los historiadores son inequívocos. Incluso los bolcheviques, con mayor experiencia y resolución, no estaban preparados en 1917 para el tipo de programa que Lenin trajo consigo de su largo exilio europeo. El régimen zarista había caído, y la mayoría de los bolcheviques estaban dispuestos a trabajar dentro del marco de una república democrática en la que hubiera elecciones y todo lo demás, mientras esperaban su oportunidad. Fue Lenin quien decidió la toma inmediata del poder, y en parte lo hizo porque apostó a favor de que la revolución se produciría a continuación en Alemania. Así, en 1917 hizo lo que en 1905 había definido como imposible: defender la realización del programa «máximo».

Los acontecimientos de 1917 han sido narrados innumerables veces, y no vamos a resumirlos en esta obra. Lo que interesa, desde la perspectiva que hemos adoptado, es el breve período transcurrido entre la caída del régimen zarista en marzo y la toma del poder por los bolcheviques en noviembre (octubre, según el viejo calendario prerrevolucionario). En este intervalo llegó incluso a parecer que la socialdemocracia europea podía

convertirse en una fuerza pacificadora. Se escogió como punto de reunión Estocolmo, donde tendría lugar un congreso con representantes de todos los partidos miembros de la Internacional Socialista (incluso aquellos que estaban «oficialmente» en guerra entre sí), con el fin de presionar sobre los beligerantes para obtener la paz. Temporalmente, Estocolmo se convirtió en el símbolo de las ansias de paz de los trabajadores en los principales países europeos. Un prominente socialdemócrata alemán escribiría años más tarde: «La imagen de Estocolmo se reflejaba sobre las trincheras como una nueva estrella de Belén..., durante tres meses los pensamientos de millones de soldados se centraron en las discusiones de los representantes de la clase obrera.» La conferencia propuesta por los «neutrales» fue finalmente respaldada por el partido laborista británico, los partidos socialistas italiano y francés y numerosas organizaciones obreras de todo el mundo. Por el contrario, fue vetada por los gobiernos aliados. También Lenin la veía con cierta reticencia, ya no quería que la guerra acabara con una paz de compromiso, sino con una revolución. Los acontecimientos que se desarrollaron a continuación quedan mejor expuestos por el historiador de la Internacional Socialista:

> Lenin fue el arquitecto de la Revolución de Octubre; Trotski, su brillante jefe de operaciones. Sus cómplices fueron los hombres de Estado de las potencias imperialistas occidentales. Al frustrar la reunión de la Conferencia de Estocolmo se pusieron en manos de Lenin, ya que éste también quería que fracasara... el fiasco de la Conferencia de Estocolmo creó también el mejor clima psicológico para el *coup d'etat* de Lenin. Para las masas, Estocolmo había simbolizado sus esperanzas en el cese de la guerra... La conquista por los bolcheviques de los soviets de Moscú y San Petersburgo en las elcciones de septiembre de 1917 le ofrecía a Lenin la oportunidad de vencer la desesperada oposición que encontraba dentro de su propio partido a la idea de una sublevación armada. Y fue exclusivamente el control del soviet de San Petersburgo lo que dio a Trotski la suficiente capacidad militar para ejecutar el *coup d'etat.* (Braunthal, II, 91-92.)

En la jerga comunista, los soviets se convirtieron en el sustituto de los parlamentos elegidos y en el instru-

mento de la dictadura del proletariado. En la práctica, estuvieron desde su comienzo controlados y manipulados por cualquier partido que los dominara. Habían sido puestos en órbita por la ola revolucionaria como creaciones espontáneas de un movimiento de masas que eligió esta forma organizativa. Pero nunca tuvieron el control político, y el concepto de «gobierno de los soviets» en el sentido de una representación directa de los obreros y campesinos no era más que un mito.

Los avatares subsiguientes del comunismo como movimiento internacional quedaron determinados básicamente por el hecho de que ni la clase obrera alemana era temperamentalmente revolucionaria ni existía tampoco una «vanguardia» revolucionaria en sentido bolchevique, es decir, una organización capaz de tomar el poder político, incluso sin el apoyo inmediato de las masas. Así, la Tercera Internacional dio sus primeros pasos con unos planteamientos que resultaron totalmente erróneos. Cuando se reunieron en Moscú sus delegados, la sublevación espartaquista en Berlín ya había sido aniquilada, el puñado de comunistas alemanes había pasado a la clandestinidad y los dirigentes del partido de reciente fundación, principalmente Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, habían sido asesinados. Este desastre fue algo más que un simple retroceso temporal, como se pensó en un principio. Implicaba que no había en Alemania ni el más remoto parecido a unas «condiciones revolucionarias», y nunca las habría por razones que resultaban evidentes para Rosa Luxemburgo antes de su inoportuna muerte, aunque no para Lenin y Trotski: la gran mayoría de la clase obrera alemana estaba dispuesta a dar una oportunidad a los socialdemócratas, y los campesinos eran en su mayoría conservadores y hostiles incluso a la democracia, y mucho más al socialismo, cuya simple mención les repugnaba. Decir que los bolcheviques se confundieron en su enjuiciamiento de la situación en Alemania es una afirmación excesivamente suave. A sus ojos, la aparente pasividad de la clase obrera se debía exclusivamente a la cobardía y traición de los socialdemócratas. Con una dirección resuelta se podía movili-

zar a las masas. Sin embargo, esto nunca ocurrió, ni podía ocurrir, a pesar de que se llegó a constituir incluso un partido comunista de masas. Pasarían años antes de que los teóricos comunistas se convencieran de que en países industrialmente avanzados no había un sentir popular favorable al tipo de revolución que había conmocionado a Rusia en 1917.

Sin embargo, este descubrimiento no destruyó todas sus esperanzas. Quedando todavía una intacta: que la crisis del capitalismo, una vez concretada en un paro masivo, acarrearía la radicalización de toda la sociedad. Tal esperanza se convertiría en la creencia esóterica de los teóricos de la Comintern a finales de la década de 1920. Pero cuando esta esperanza se convirtió en realidad en los años 1930-1933 resultó que los comunistas sólo contaban con seguidores entre los obreros en paro, mientras que los trabajadores sindicados que mantuvieron sus puestos se aferraron a sus creencias socialdemócratas. La clase media, el campesinado y grandes sectores de la *inteliguentsia* siguieron a un demagogo que utilizaba el conocido lenguaje del nacionalismo, el populismo y la engolada terminología seudosocialista contra los «banqueros judíos». El fenómeno del «nacionalsocialismo» despertó sentimientos plebeyos adormecidos en Europa central desde el fracaso de 1848. En este sentido el nacionalsocialismo representa una parodia de la revolución democrática, con la notable diferencia de que su ideología fue desde un comienzo antioccidental y antiliberal. En segundo lugar, el nacionalsocialismo, aunque en ningún momento llegó a ser anticapitalista, estaba suficientemente despegado de las doctrinas del *laissez faire* como para permitir una cierta legislación social, la intervención estatal y una financiación deficitaria en grado suficiente para absorber a los millones de desempleados que la república de Weimar había dejado en la miseria, y por los que no hicieron nada el S. P. D. ni los sindicatos controlados por él. De esta forma el fascismo se presentó como una alternativa tanto al liberalismo como al marxismo, circunstancia que le favoreció al menos durante cierto tiempo: ofrecía, o al

menos así lo parecía, una solución a los problemas económicos que garantizaba el pleno empleo a la vez que respetaba la propiedad privada. El hecho de que esta solución sólo fuera posible gracias a una política de rearme era harina de otro costal. Entre 1933 y 1939, fecha en que Alemania entró en guerra, el nacionalsocialismo consiguió el apoyo de las masas, incluyendo a la mayoría de la clase trabajadora. La aparición en escena de este nuevo fenómeno político presagió el final del leninismo y del trotskismo, ya que Trotski había adoptado de Lenin la creencia de que la clase obrera alemana era potencialmente revolucionaria. Sin embargo, hacia 1929 (cuando Trotski ya había sido expulsado de Rusia) el P. C. U. S. se había recobrado de su breve flirteo con la utopía de transformar el mundo. Y estaba dispuesto para adentrarse, bajo la dirección de Stalin (1879-1953), en la «segunda revolución», que transformaría la Unión Soviética en una gran potencia industrial.

A la luz de los acontecimientos acaecidos en el medio siglo que culmina en 1939, merece la pena considerar la rotunda afirmación de Plejánov en el Congreso Fundacional de la Internacional Socialista en París en 1889, de que la futura revolución rusa «o triunfaba como revolución de la clase trabajadora o se convertiría en un completo fracaso» (Shapiro, *The Communist Party of the Soviet Union,* 19). Probablemente, sus oyentes estaban convencidos de que hablaba de un futuro lejano, como sin duda pensaba él mismo, ya que difícilmente podía prever que uno de sus alumnos abandonaría sus enseñanzas y retomaría el jacobinismo de la década de 1860. En cualquier caso, esto fue precisamente lo que ocurrió. Retrospectivamente, se puede decir que mientras el bolchevismo fue una casualidad en cuanto que necesitó de Lenin para convertirse en realidad, el fracaso de la estrategia de la vertiente ortodoxa de la socialdemocracia no fue accidental. La Rusia zarista no era el tipo de país en el que un partido con estas características podía llegar al poder, aunque en otras circunstancias tal vez se hubiera convertido en un movimiento de masas. El carácter específico del bolchevismo quedó determinado por su he-

rencia populista, es decir, por la determinación de Lenin de efectuar la toma del poder político por un *coup d'etat* y luego avivar las cenizas del no resuelto problema campesino ruso. Por razones obvias no podía producirse una repetición de esta experiencia en Europa occidental, y por ello la Internacional Comunista estaba condenada al fracaso desde el mismo día de su nacimiento. Era excesivamente «rusa» como para acoplarse a los alemanes, y por supuesto a otros europeos; por otro lado, era excesivamente «europea» como para conseguir hacer mella en Asia, Africa o América Latina. Pero esta situación sólo se hizo patente de forma gradual y dolorosa. En el período comprendido entre 1919 y 1939 la Internacional ofreció a millones de personas un mito: la esperanza en una revolución proletaria triunfante en Rusia y destinada a extenderse por todo el orbe.

Se ha convertido en un lugar común la afirmación de que este mito fue destruido por el estalinismo: término que no sólo se refiere a los horrores de la colectivización despótica de las propiedades campesinas en 1929-1932, a la instauración de campos de trabajos forzados para millones de personas y a las sangrientas purgas de finales de la década de 1930, sino también al creciente cinismo del régimen, que culminó con el pacto entre Hitler y Stalin en 1939, con la división de Polonia y la sistemática prostitución de la Internacional Comunista en beneficio del poder expansivo de la Unión Soviética. Si bien no es el momento de debatir estas afirmaciones, debemos examinar brevemente la suerte que corrió la doctrina comunista a la muerte de Lenin en enero de 1924. Habitualmente se consideran las luchas internas subsiguientes dentro del partido comunista de la Unión Soviética como un duelo personal entre Stalin y Trotski, aunque en realidad Stalin y su facción ocuparon una posición intermedia entre el «ala izquierdista» trotskista y la «tendencia derechista», encabezada por N. Bujarin (1888-1938) y otras figuras que eran partidarias de pactar con el campesinado, de industrializar el país a un ritmo más moderado, de mantener relaciones pacíficas con Occidente y de democratizar las estructuras internas.

En muchas ocasiones se ha descrito el triunfo de Stalin sobre estos contrincantes y la consiguiente decisión de embarcarse en la industrialización forzada y en un reinado continuo del terror. En nuestro contexto es importante indagar el significado que tuvieron a escala internacional el leninismo, el estalinismo, el trotskismo y el bujarinismo para el movimiento comunista mundial.

Al final de su vida activa, en 1922-1923, Lenin llegó a considerar la Revolución Rusa como un eslabón en una cadena de sublevaciones globales que conmocionarían a largo plazo al capitalismo occidental y a su expresión política, el imperialismo. Las guerras y revoluciones inherentes a la decadencia del sistema abocarían a una alianza indestructible entre el campesinado asiático y el proletariado industrial en Europa o Norteamérica. Esta fue la visión a largo plazo a la que se adhirieron todas las facciones a la muerte de Lenin. En ella había cabida para distintas tendencias estratégicas o tácticas, especialmente sobre la cuestión de si la defensa de la Unión Soviética tendría prioridad en cualquier circunstancia sobre los intereses de la Internacional Comunista. Al responder negativamente a esta cuestión, Leon Trotski (1879-1940) se aisló inevitablemente de la mayoría del partido (y del sentimiento popular ruso), asegurando con ello su caída, consumada en 1930, una década antes de su liquidación física a manos de un asesino estalinista. El trotskismo era, en gran medida, una repetición de las tácticas suicidas que en la generación anterior habían conducido a la destrucción del menchevismo. La facción bujarinista que abogaba por la paz con otras potencias y por una democratización gradual en el interior, estaba aquejada de otra clase de deficiencias. Al contrario de la oposición trotskista, era «rusa» de pies a cabeza y mantenía una postura sensata en cuanto a las posibilidades de que se produjera una revolución proletaria en Alemania, que según su opinión eran nulas. Su talón de Aquiles residía en su incapacidad para llevar su propia lógica hasta sus últimas consecuencias, lo que habría exigido la liquidación de la dictadura terrorista y la instauración de un régimen más o menos democrático en

el que el campesinado ocupara el lugar que le correspondía. Este planteamiento habría tenido una acogida favorable entre la mayoría de la clase trabajadora, pero no así entre los miembros del partido, que ansiaban un comunismo sangriento. Probablemente, a largo plazo, habría dado sus frutos en el plano económico. Sin embargo, era incompatible con la decisión tomada a finales de la década de 1920 por los verdaderos detentadores del poder —la burocracia política, eje del aparato estatal—, por la que se convirtió a la Unión Soviética en una gran potencia industrial y militar capaz de enfrentarse en igualdad de condiciones a los «imperialistas».

Al aceptar este plan de acción que le vino impuesto por los planificadores, los gerentes de la industria pesada, los mandos militares y la policía secreta, y al aferrarse a continuación al mismo a costa de millones de vidas, Stalin estaba asegurando el triunfo de su facción y la aceptación de su propio despotismo personal (Nettl, *The Soviet Achievement,* 115 ss.) Así el estalinismo fue el resultado de una situación única y terrible: un país devastado por años de guerra civil, una clase obrera y un campesinado inertes, una tradición de despotismo burocrático y el gobierno de un aparato de partido terrorista capaz y dispuesto a imponer su autoridad por medio del asesinato deliberado de millones de personas en los campos de concentración o por inanición. Jamás se llegará a conocer con precisión el costo en vidas humanas de la «edad de hierro» de Stalin (sin contar las pérdidas militares de 1941-1945), pero 20 millones de muertos parece una estimación razonable, si tenemos en cuenta los millones de campesinos ucranianos a los que se dejó deliberadamente morir de inanición en 1932-1933, «para darles una lección». Teóricamente, el régimen podía haber optado por la política de Bujarin de paz social y cooperación con el campesinado, y tal vez la opción habría sido ésta si Lenin hubiera vivido unos años más. Pero el simple hecho de que tantas cosas dependieran de la presencia circunstancial de un solo hombre muestra los peligros inherentes en el despotismo.

La Internacional quedó así sacrificada a los objetivos

políticos a corto plazo de un régimen que se identificaba progresivamente con los intereses de la Unión Soviética y, en concreto, de su nuevo estrato dirigente. El partido, al integrarse en el aparato estatal, sufrió inevitablemente un proceso de burocratización, y esta circunstancia facilitó el triunfo final de la facción estalinista, de la que el aparato terrorista de la policía secreta constituía la piedra angular. La oposición trotskista, que tras la expulsión de Trotski del partido (1927) y del territorio de la Unión Soviética (1929) se reconstituyó a escala internacional, no consiguió el apoyo de grandes masas, y finalmente quedó reducido a una pequeña secta con un número limitado de seguidores entre la *inteliguentsia*. Mientras el estalinismo representó la realidad del régimen soviético, el trotskismo encarnó el aspecto utópico del comunismo: la creencia en una inminente revolución mundial. Estas posturas rivales se personificaron en los dos principales herederos de Lenin a la muerte de éste en 1924; por ello se las puede considerar como distintas facetas del leninismo, aunque también eran caricaturas de la teoría y la práctica de Lenin, mucho más flexible y en última instancia probablemente más próximo a la postura moderada de Bujarin. Ni Stalin ni Trotski lograron crear el tipo de equilibrio en las cuestiones teóricas y prácticas que representaba el secreto del éxito de Lenin. Stalin se identificó plenamente con los intereses del estado soviético, y Trotski con los objetivos revolucionarios atribuidos al proletariado mundial. La fosa sanguinolenta que dividió a continuación al movimiento comunista y que provocó el derramamiento de torrentes de sangre a manos de la facción estalinista victoriosa escondía divergencias teóricas no menos profundas y de mayor importancia, a largo plazo, que los odios políticos y personales que animaban a los participantes y que durante años monopolizaron el primer plano de los acontecimientos.

Stalin, de forma empírica —ya que carecía de cualquier capacidad teórica e incluso cuesta creer que entendiera lo que estaba haciendo—, había tropezado con un hecho de gran envergadura. Había tomado concien-

cia de que un partido revolucionario que controlara el Estado podía en las condiciones del mundo moderno emprender una radical reorganización de la «infraestructura económica». Una vez en posesión del poder político, el partido —siempre que estuviera animado por la dureza necesaria— podía utilizar el aparato estatal con el fin de llevar a cabo una revolución social desde arriba. Este descubrimiento tenía gran importancia y representaba una absoluta novedad. La Revolución Francesa no había contemplado nada similar. Por el contrario, el experimento robespierrista había fracasado precisamente porque en esa época *no* era posible que los hombres que controlaban el ámbito político pudieran trastocar la sociedad. Cuando los terroristas jacobinos más románticos intentaron algo parecido, fueron rápidamente desechados por sus colegas, y finalmente Napoleón confirmó a la burguesía en su pleno derecho de propiedad, aunque no prestó atención a sus reivindicaciones políticas e ideológicas.

Pero Trotski, lo mismo que previamente Martov y los mencheviques, había dado por sentado que la Revolución Rusa estaba básicamente sometida al mismo tipo de fatalidad que había enterrado a su precursora francesa. Interpretaba el marxismo a la usanza entonces predominante, en el sentido de que la «superestructura política» reflejaba el automatismo de la lucha de clases, que a su vez estaba enraizada en las relaciones de producción del sistema económico. Después de todo, el materialismo histórico no era supuestamente más que esto. Nunca se le ocurrió, como tampoco se le había ocurrido a Plejánov, Martov o Axelrod (quienes ya se habían enfrentado con Lenin por la misma cuestión), que el análisis marxista sólo era aplicable a la sociedad burguesa, y de forma específica al proceso de la revolución burguesa. Es imposible saber qué habría pensado Marx sobre este tema, ya que nunca se enfrentó al fenómeno de una sociedad que no estuviera basada en las relaciones de mercado y en el automatismo del conflicto de clases determinado por la economía. Como hemos visto, Lenin era plenamente consciente de que la postura ortodoxa res-

pecto a la toma del poder político era inadecuada. Pero como consideraba que la futura Revolución Rusa sería una revolución «burguesa» —en el sentido de que la autocracia zarista sería derrocada porque estaba siendo socavada por el proceso económico—, no consideró necesario revisar sus presupuestos básicos. Tampoco lo haría Stalin, quien se comportó como si el control del poder se adecuara a sus fines, como de hecho ocurría. A mediados de los años 1930, Stalin y sus camaradas comenzaron a tomar conciencia de que la clase obrera europea no era revolucionaria. Como estaban interesados de forma prioritaria por los intereses de la Unión Soviética, esta constatación no le preocupó demasiado, simplemente le ayudó a adoptar una actitud progresivamente cínica ante el movimiento comunista internacional. Trotski, por su parte, prosiguió analizando los conflictos políticos (incluyendo su propio conflicto con lo que él llamaba la «burocracia soviética») en términos sociológicos, sin llegar a comprender que la sociología, por su propia naturaleza, no podía clarificar una cuestión específicamente política. Se puede decir que Trotski consideraba el ámbito político —el Estado— como un terreno neutral sobre el que se producía la lucha de clases. Nunca se le ocurrió, ni a él ni a sus seguidores, que el Estado moderno podía tener una autonomía propia, y que un partido que lo controlase podía trastocar todas las «leyes» económicas. En este sentido, Trotski, a pesar de todo su ardor revolucionario, siguió siendo un menchevique, mientras que los estalinistas extrajeron la conclusión lógica de la postura de Lenin, al considerar al partido comunista como el representante infalible de la Voluntad General: una fuerza autopropulsada capaz de hacer la revolución, y de hacerla si era necesario en *contra* de la clase obrera.

La conquista del poder por los fascistas en Italia en 1922 había puesto ya en entredicho algunos de los principios con que los socialistas y comunistas de esa época enfocaban el problema político, es decir, el problema del poder. Mussolini, antiguo socialista que se convirtió al nacionalismo durante la Primera Guerra Mundial, formó

su partido con estudiantes, oficiales del ejército, trabajadores de cuello blanco y desempleados; le pertrechó con una ideología seudosocialista heredada en gran medida de los sindicalistas de la preguerra, para enfrentarlo después con la clase obrera organizada. Su llegada al poder fue facilitada por la oligarquía liberal, que estaba dividida y que en última instancia decidió aliarse con Mussolini para así evitar un peligro comunista totalmente imaginario. Además, el fascismo contaba con el apoyo tácito de la monarquía (que controlaba el ejército) y del Vaticano, aunque no con el apoyo de las masas campesinas católicas, cuyo partido, el *Partito Popolare,* fue desarticulado por Mussolini con consentimiento expreso de la jerarquía eclesiástica. Como consecuencia de todo esto, llegó a ser un dogma comunista que el fascismo era un fenómeno específicamente reaccionario nacido de la confusión y desesperanza de la pequeña burguesía, y el propio Mussolini un lacayo al servicio de la oligarquía financiera. De hecho, el movimiento fascista era seudorrevolucionario, y su ideología, un extraño intento de compaginar el socialismo con el imperialismo, formaba parte de una tendencia europea general. Sus antecedentes intelectuales se remontan, en parte, a Sorel, cuyos seguidores ya habían elaborado algunos de los elementos de la ideología fascista antes de 1914. Su atractivo entre las masas fue debido a la utilización del nacionalismo, sentimiento que Moscú tardaría en entender. Un análisis riguroso de este fenómeno en su totalidad fue sólo posible una vez que los comunistas superaron su primitivo determinismo económico y el hábito de considerar la política como un «reflejo» de la lucha de clases. A finales de la década de 1940, el partido comunista italiano elaboró un análisis más sofisticado al retomar el legado teórico de su cofundador, Antonio Gramsci (1891-1937). Pero durante los años decisivos de la lucha antifascista en Europa, de 1933 a 1939, la Internacional Comunista permaneció prisionera de sus inadecuadas teorías (Cammett, *passim;* Tarrow, 96 ss.)

Resumiendo: la Tercera Internacional se fundó ante la creencia en el estallido de una revolución proletaria

pecto a la toma del poder político era inadecuada. Pero como consideraba que la futura Revolución Rusa sería una revolución «burguesa» —en el sentido de que la autocracia zarista sería derrocada porque estaba siendo socavada por el proceso económico—, no consideró necesario revisar sus presupuestos básicos. Tampoco lo haría Stalin, quien se comportó como si el control del poder se adecuara a sus fines, como de hecho ocurría. A mediados de los años 1930, Stalin y sus camaradas comenzaron a tomar conciencia de que la clase obrera europea no era revolucionaria. Como estaban interesados de forma prioritaria por los intereses de la Unión Soviética, esta constatación no le preocupó demasiado, simplemente le ayudó a adoptar una actitud progresivamente cínica ante el movimiento comunista internacional. Trotski, por su parte, prosiguió analizando los conflictos políticos (incluyendo su propio conflicto con lo que él llamaba la «burocracia soviética») en términos sociológicos, sin llegar a comprender que la sociología, por su propia naturaleza, no podía clarificar una cuestión específicamente política. Se puede decir que Trotski consideraba el ámbito político —el Estado— como un terreno neutral sobre el que se producía la lucha de clases. Nunca se le ocurrió, ni a él ni a sus seguidores, que el Estado moderno podía tener una autonomía propia, y que un partido que lo controlase podía trastocar todas las «leyes» económicas. En este sentido, Trotski, a pesar de todo su ardor revolucionario, siguió siendo un menchevique, mientras que los estalinistas extrajeron la conclusión lógica de la postura de Lenin, al considerar al partido comunista como el representante infalible de la Voluntad General: una fuerza autopropulsada capaz de hacer la revolución, y de hacerla si era necesario en *contra* de la clase obrera.

La conquista del poder por los fascistas en Italia en 1922 había puesto ya en entredicho algunos de los principios con que los socialistas y comunistas de esa época enfocaban el problema político, es decir, el problema del poder. Mussolini, antiguo socialista que se convirtió al nacionalismo durante la Primera Guerra Mundial, formó

su partido con estudiantes, oficiales del ejército, trabajadores de cuello blanco y desempleados; le pertrechó con una ideología seudosocialista heredada en gran medida de los sindicalistas de la preguerra, para enfrentarlo después con la clase obrera organizada. Su llegada al poder fue facilitada por la oligarquía liberal, que estaba dividida y que en última instancia decidió aliarse con Mussolini para así evitar un peligro comunista totalmente imaginario. Además, el fascismo contaba con el apoyo tácito de la monarquía (que controlaba el ejército) y del Vaticano, aunque no con el apoyo de las masas campesinas católicas, cuyo partido, el *Partito Popolare,* fue desarticulado por Mussolini con consentimiento expreso de la jerarquía eclesiástica. Como consecuencia de todo esto, llegó a ser un dogma comunista que el fascismo era un fenómeno específicamente reaccionario nacido de la confusión y desesperanza de la pequeña burguesía, y el propio Mussolini un lacayo al servicio de la oligarquía financiera. De hecho, el movimiento fascista era seudorrevolucionario, y su ideología, un extraño intento de compaginar el socialismo con el imperialismo, formaba parte de una tendencia europea general. Sus antecedentes intelectuales se remontan, en parte, a Sorel, cuyos seguidores ya habían elaborado algunos de los elementos de la ideología fascista antes de 1914. Su atractivo entre las masas fue debido a la utilización del nacionalismo, sentimiento que Moscú tardaría en entender. Un análisis riguroso de este fenómeno en su totalidad fue sólo posible una vez que los comunistas superaron su primitivo determinismo económico y el hábito de considerar la política como un «reflejo» de la lucha de clases. A finales de la década de 1940, el partido comunista italiano elaboró un análisis más sofisticado al retomar el legado teórico de su cofundador, Antonio Gramsci (1891-1937). Pero durante los años decisivos de la lucha antifascista en Europa, de 1933 a 1939, la Internacional Comunista permaneció prisionera de sus inadecuadas teorías (Cammett, *passim;* Tarrow, 96 ss.)

Resumiendo: la Tercera Internacional se fundó ante la creencia en el estallido de una revolución proletaria

en los países industrialmente avanzados de Europa central y occidental; pero este estallido no se produjo. Al no producirse la revolución, los partidos comunistas se convirtieron inevitablemente en simples apéndices del régimen soviético, que además dedicaron la mayor parte de su tiempo y energía a denunciar a sus rivales socialistas. Cuando en la década de 1930 la depresión y el creciente número de parados estimularon la expansión de los movimientos radicales, se produjo una ampliación en las filas del partido comunista, aunque fueron los fascistas los más beneficiados. En parte su desarrollo se debió a su capacidad para sacar partido del sentimiento nacionalista, de la desesperación de una clase media arruinada y del consentimiento del aparato estatal. Pero el factor definitivo fue la resolución de los dirigentes fascistas de centrar todos sus esfuerzos en el ámbito político e ideológico, haciendo caso omiso de la economía y la lucha de clases. En términos más rudos, se puede decir que estaban interesados exclusivamente en la toma del poder. Los fascistas también tenían un concepto de la «vanguardia», pero pretendían que la élite dirigente estuviera desclasada, mientras que en el leninismo estaba explícito que el partido comunista debía representar a la clase obrera, término tan restringido que excluía prácticamente a todos los que no eran trabajadores manuales. Sólo después de que Stalin destruyó el partido de Lenin con las purgas de 1934 a 1938 el comunismo totalitario se convirtió en un serio rival del fascismo totalitario.

La esencia de la nueva doctrina postleninista quedó reducida al reconocimiento de que el partido *no* representa a la clase obrera. Sin embargo, este hecho no podía ser proclamado públicamente, y de aquí el peculiar clima mental y moral del estalinismo, con sus verdades esotéricas para los elegidos y sus mentiras para las masas. Así, a partir de 1939, el estalinismo y el fascismo pudieron competir en igualdad de términos, ya que compartían la misma creencia en la omnipotencia del Estado, y en concreto del aparato totalitario que controlaba el ámbito político e ideológico. En última instancia, los

estalinistas, al ser más sistemáticos, se mostraron capaces de vencer a los fascistas siguiendo sus mismas reglas de juego (y en gran medida copiando sus métodos). Para entonces la Tercera Internacional había perecido, lo mismo que la fe en la misión revolucionaria del proletariado. Su puesto fue ocupado por un conflicto mortal entre dos movimientos rivales que compartían una misma convicción: la certeza de que las élites en el poder podían reorganizar la sociedad por la fuerza y desde arriba. En este sentido tanto el estalinismo como el fascismo eran «tecnocráticos» y totalitarios, ya que sus diferencias secundarias, aunque importantes, no les inhibían de reconocer que era posible deshacerse de la democracia y del movimiento obrero. En la década de 1940, el comunismo ya no representaba a la clase trabajadora y el fascismo había escapado al control de la burguesía. La democracia liberal se estaba derrumbando, y sobre sus ruinas los dos gigantescos movimientos totalitarios representaron el espectáculo aterrador de una guerra civil europea.

3. Laborismo y democracia

La escisión entre el socialismo y comunismo tuvo lugar en la década siguiente a la declaración de guerra de 1914. Se formalizó y adquirió carácter permanente en 1924, cuando una Internacional Socialista remozada se enfrentaba a un movimiento comunista mundial que giraba en torno a Moscú: había ya dos internacionales rivales, como después de la escisión de 1872 que separó a socialistas y anarquistas. Esta vez la lucha era global y abarcaba continentes enteros. En un sentido profundo, Lenin ocupó el trono vacante de Bakunin. Pero existía una importante diferencia. Bakunin había sido el contrincante de Marx, mientras Lenin hablaba en su nombre y denunciaba a la socialdemocracia como una perversión reformista de la verdadera doctrina. Superficialmente, el

conflicto versaba sobre distintas interpretaciones del marxismo, ya que la mayoría de los socialistas alemanes, austríacos, franceses, italianos y españoles se consideraban marxistas. De hecho, la escisión se produjo a raíz de la toma del poder por los bolcheviques y la implantación de un régimen que repudiaba el legado de la democracia burguesa, incluyendo las libertades políticas y el estado de derecho. A partir de entonces, el socialismo occidental se definió por su adhesión a los principios democráticos, que a su vez los comunistas rechazaban por considerarlos caducos. El término «comunismo» no era sinónimo de marxismo. En la medida en que englobaba la teoría y la práctica de la revolución rusa, significaba «marxismo-leninismo», y así era aceptado por todos los interesados. ¿Se podía identificar al socialismo democrático con el marxismo en oposición a las herejías de Lenin? Algunos adoptaron este enfoque, en especial los austromarxistas discípulos de Kautsky; pero su planteamiento no era compartido por todos. El apego pragmático a los objetivos del movimiento obrero y la defensa de la democracia frente a sus enemigos se convirtió para un número creciente de socialistas en el baremo de fidelidad a la tradición socialdemocrática.

En el último capítulo consideramos brevemente los consiguientes problemas de orden práctico, relacionados en gran medida con la gestión de una economía planificada en condiciones de libertad política y control democrático; por ello, ahora nos limitamos a esbozar aquella parte de la historia que cabe reunir bajo el epígrafe de historia política. En realidad, se puede decir que las zonas decisivas, desde la óptica de cualquier persona interesada en conocer los avatares del socialismo democrático en esos años, fueron Alemania, Austria, Checoslovaquia, Francia, Italia, Gran Bretaña, Bélgica, Holanda, Suiza y Escandinavia. Su suerte varió notablemente de un país a otro. El partido socialista francés se escindió en Tours en diciembre de 1920, al pasarse la mayoría de los delegados a la Tercera Internacional, arrastrando con ellos aproximadamente a dos tercios de los miembros del partido (Wohl, 114 ss.) El socia-

lismo italiano fue aniquilado por la dictadura fascista, que a partir de 1925 sería plenamente totalitaria y que prohibió sistemáticamente todas las organizaciones políticas que estuvieran en el bando contrario. En otros países se perdió menos terreno, en primer lugar porque tampoco tenían mucho terreno conquistado. El socialismo en España jugó un papel importante en la instauración de la breve República en 1931, aunque pocos años más tarde sería una de las principales víctimas de la guerra civil. Los partidos latinoamericanos, en su mayoría vástagos de los partidos de Europa occidental y compuestos por emigrantes italianos y españoles, apenas contaban, salvo en Chile y Argentina. En los Estados Unidos el movimiento socialista alcanzó su punto álgido en los albores de 1914, declinando a partir de entonces, en parte por no ser suficientemente «autóctono» como para salir bien parado de las sucesivas olas de represión gubernamental y de resentimiento patriótico, encauzado primero (en 1917) contra los pacifistas o partidarios de los socialdemócratas alemanes y más tarde contra los comunistas simpatizantes de la Revolución Rusa, que en su mayoría eran inmigrantes de Europa del Este (Bell, 96 ss.) El movimiento japonés quedó aniquilado después de 1931 por una dictadura militar, y sólo llegó a ser verdaderamente importante, al menos numéricamente, tras la derrota japonesa en 1945 y la implantación de una constitución parlamentaria.

En Europa, las dos zonas cruciales eran Alemania y Gran Bretaña. Después de lo que hemos dicho sobre la historia de la socialdemocracia alemana no debería sorprendernos el que Europa central resultara un área desastrosa: en 1934 el socialismo alemán y el austríaco habían sido aniquilados. El importante capítulo de la versada historia de la Internacional de Braunthal (II, 347 ss.) se titula acertadamente «La catástrofe», y el capítulo dedicado a la República de Weimar lleva el inexorable título de «La lucha a muerte del socialismo alemán»; como contraste, el título del capítulo anterior es «Victoria y derrota en Gran Bretaña». En cambio, una narración equivalente del lento progreso de la socialde-

mocracia en Escandinavia, a partir de 1920 aproximadamente, sería una continua enumeración de triunfos. Esta circunstancia nos lleva a una extraña conclusión: el socialismo reformista funcionó mejor en pequeños países civilizados, en los que la democracia no estaba en entredicho, las tensiones de clase no eran muy agudas y los problemas militares raras veces afectaban a la vida del ciudadano medio. Incluso en estos casos el progreso podía ser frenado por conflictos lingüísticos y nacionales, como ocurrió en Bélgica, o por divergencias sobre cuestiones religiosas, como en Holanda, donde incluso después de 1945 la antigua división entre católicos y protestantes absorbió gran parte de la energía política del país. Una vez más la «superestructura ideológica» ofrecía dificultades mucho más difíciles de superar de lo que pensaban los dirigentes obreros a la antigua usanza. Las antípodas ofrecían una imagen parecida: antes de 1941 se constituyó en Australia un partido laborista poderoso, y más de una vez sus dirigentes participaron en gobiernos basados en la mayoría parlamentaria. Pero este partido no era socialista. Su fuerza motriz procedía en gran medida del antiguo antagonismo que enfrentaba a una clase obrera predominantemente católica e irlandesa con una comunidad de empresarios ingleses y protestantes, y por desgracia mostró una cierta proclividad a escindirse por problemas relativamente triviales. También el partido laborista británico quedó temporalmente desarticulado a causa de una escisión de gran envergadura en 1931, tras sufrir la mortificación de contemplar el naufragio del gobierno minoritario de Ramsay MacDonald en 1929-1931 al ser incapaz de acabar con el paro masivo.

Sin embargo, se puede considerar nuestro tema desde otra perspectiva. Si se examina la situación en Europa occidental un siglo después de la fundación de la Primera Internacional en 1864, no puede pasar desapercibido que se habían alcanzado o estaban a punto de alcanzarse la mayor parte de los objetivos propuestos en la cúspide de la era victoriana por los pioneros del movimiento obrero democrático. En 1964, la socialdemocracia cons-

tituía en Gran Bretaña el partido mayoritario en el gobierno, lo mismo que en casi toda Escandinavia. Se había convertido en el compañero inseparable, competitivo o cooperador, y a veces en el compañero más fuerte, de los demócratas-cristianos, que representaban el conservadurismo respetable en Alemania Occidental, Austria, Holanda, Bélgica y Suiza, bien participando en sus gobiernos o representando la oposición oficial. En Francia contaba todavía con un fuerte apoyo, aunque a partir de 1936 había ido a la zaga de los comunistas, y en Italia participaba en el gobierno. Por otro lado, el socialismo democrático había perdido sin remisión las posiciones que en su momento ocupara en Europa del Este, donde sus supervivientes se habían fusionado por la fuerza con los partidos comunistas en el poder tras la ocupación soviética de la zona en 1945-1948.

La socialdemocracia, tanto en el terreno geográfico y cultural como en el político, había llegado a verse identificada con una determinada zona del mundo: Europa occidental. Sus objetivos, a corto y largo plazo, partían de unos presupuestos que sólo tenían sentido en países industrializados con una sólida tradición democrática. Sin duda, había diferencias entre los defensores a ultranza de la nacionalización y los defensores de la economía mixta con un amplio sector privado, pero tanto si defendían la socialización en su sentido tradicional como si se acoplaban a la política del estado de bienestar y de la economía mixta, todos partían de un determinado sustrato social y cultural característico de Europa occidental, y que sólo tenía parangón fuera de Europa en Canadá, Australia, Nueva Zelanda y tal vez en Japón. Además se podía distinguir entre los socialdemócratas en sentido estricto, que se contentaban con una política social y laboral reformista, y los verdaderos socialistas, que pretendían algo cualitativamente distinto del capitalismo. Estas cuestiones eran relevantes para países como Gran Bretaña, Francia, Alemania, Austria, Italia o Suecia, pero tenían escasa importancia para las regiones más pobres del sur de Europa (España, Portugal, Grecia) o para los países atrasados y en el umbral

de la modernización. Fuera de los límites de Europa, sólo había un país importante con un partido socialista fuerte: es significativo que se tratara del Japón, sometido entonces a una conversión acelerada en una gran potencia industrial. Sin embargo, la sorprendente transformación de Japón se estaba produciendo bajo los auspicios de los conservadores-liberales, mientras los socialistas parecían condenados a jugar el papel de la oposición permanente, aunque numéricamente poderosa. En otros países, sobre todo en la India, el «socialismo» se había convertido en 1969 en la ideología de una *inteliguentsia* sin gran arraigo entre las masas o en la etiqueta ideológica de rigor de los partidos, que eran de hecho nacionalistas y que obtenían su plataforma electoral entre el campesinado y su soporte financiero de la clase emergente de los empresarios industriales. Una situación similar, aunque con las variantes adecuadas a la tradición budista o la mentalidad islámica, se produjo temporalmente en Birmania, Indonesia y Egipto. En todos estos países el «socialismo» se convirtió en la ideología de las élites políticas en el poder. De hecho, estas élites, bien fueran militares o civiles, gobernaban dictatorialmente y trataban de industrializar y modernizar a las sociedades bajo su control, siguiendo el modelo del capitalismo de Estado. La única excepción a la norma, Israel, es un país industrial mayoritariamente poblado por inmigrantes europeos que han construido un genuino movimiento obrero. En los países en que no existía un movimiento similar, los partidos radicales o las facciones tenían que encontrar su clientela entre los oficiales del ejército, los funcionarios del Estado, los estudiantes y los desempleados. No es extraño que este estrato se inclinara hacia el fascismo. El abortado experimento de Mussolini en Italia floreció en unas circunstancias en que la oligarquía liberal en el poder había puesto su confianza en una burocracia obrera reformista para mantenerse en el poder a expensas del campesinado y del creciente ejército de desempleados en las ciudades. En aquellos países en los que reapareció esta situación, como en algunos países latinoamericanos, el socialismo democrático se vio

forzado a adoptar una actitud defensiva o fue aniquilado por completo.

Simplificando, se puede decir que el movimiento socialista a partir de 1930 tuvo que luchar en dos frentes: contra la Tercera Internacional, que trataba de universalizar la experiencia bolchevique, y contra los partidos liberales o conservadores, que siguieron defendiendo la propiedad privada —incluyendo la propiedad del campesinado—, la libre empresa en una economía de mercado y los valores culturales de una clase media asalariada o propietaria. Esta última categoría es importante por dos razones. En primer lugar, la nueva clase asalariada pertenecía por sus costumbres a la clase media, sin ser burguesa en el sentido económico del término, ya que en su mayoría no disponía de ninguna propiedad. De aquí que su principal preocupación consistía en asegurar el «pleno empleo», entendiendo por él la seguridad de disponer de trabajo para sí y para sus descendientes. En segundo lugar, el debilitamiento progresivo de la antigua clase media de propietarios agrícolas, comerciantes y pequeños empresarios ha minado lentamente la base electoral de los partidos liberales y conservadores. El proceso económico reunía así algunas de las precondiciones necesarias para la toma pacífica del poder a través del gobierno de la mayoría. Desde 1864 esta perspectiva ha constituido el fundamento del socialismo democrático. Por ello, cuando el partido laborista británico adoptó en 1919 un programa socialista (elaborado por el propio Sidney Webb), lo que en algún momento se había llamado marxismo se convirtió en la línea estratégica de la práctica fabiana en el país del mundo con una industria más antigua y más madura; en un país, además, en el que las instituciones parlamentarias estaban sólidamente asentadas y en donde se podía pensar en una forma de desarrollo de tipo «escandinavo». El Partido Laborista estuvo a punto de alcanzar la mayoría parlamentaria en 1929, pero fue derrotado dos años más tarde como consecuencia de su incompetencia en el gobierno durante los años 1929-1931. En 1945 obtuvo por primera vez una rotunda mayoría, aunque de

nuevo pasó a formar parte de la oposición en 1951; y recuperó el control parlamentario en 1964-1966 en unas condiciones en que era muy difícil realizar algo más que un tenue reformismo debido a la precaria situación del comercio exterior británico y a su consiguiente dependencia de los créditos extranjeros. En resumen, estos altibajos, a pesar de su carácter frustrante y poco glorioso, venían a confirmar la validez de la estrategia fabiana inicial. Pero la historia también nos muestra que en un viejo país europeo, con una fuerte dependencia del mercado exterior y un lastre de industrias anticuadas, necesitadas de urgente modernización, un gobierno laborista no podía conseguir el pleno apoyo de la clase obrera (de la que un tercio votaba reiteradamente por el partido conservador), y mucho menos de la clase media asalariada, para socializar la economía. Además, el continuo fortalecimiento del sindicalismo y del reformismo sólo dio sus frutos una vez desaparecido el peso muerto del imperio. La socialdemocracia se mostró entonces capaz de gobernar con mayor o menor eficacia sólo en aquellas circunstancias en que los problemas económicos, sociales y culturales primaban sobre cualquier otro, y cuando la democracia no estaba seriamente amenazada.

Por otro lado, el gobierno del Frente Popular dirigido por los socialistas y que se mantuvo en el poder en Francia entre 1936 y 1938 fue un completo fracaso. No llegó a asegurar el pleno empleo, ni evitó la fuga de capital, ni siquiera logró aplicar una política exterior acertada. Su impotente pasividad (para no darle un calificativo más duro) frente al asalto fascista a la República española en los años 1936-1939 le desacreditó a los ojos de aquellos herederos supervivientes de la tradición jacobina, que por un momento llegaron a pensar que el socialismo podía salvar a la República francesa. Sin embargo, lo que en última instancia la salvó, una vez ocurrido el desastre militar de 1940, fue un movimiento de resistencia nacional en que los socialistas jugaron un papel honorable, aunque no decisivo. La historia de Italia entre 1920 y 1945 tiene una gran

semejanza, exceptuando el hecho de que el fascismo triunfó unos años antes y sólo quedaron libres del mismo tras su derrota en la guerra. En España, donde la República fue destruida por la rebelión militar, la hostilidad de la Iglesia, la demencia anarquista y fascista, la traición estalinista y la intervención extranjera, el partido socialista era demasiado débil, también probablemente demasiado civilizado, como para triunfar sobre este conjunto de fuerzas destructoras.

El hecho de que la socialdemocracia alemana y austríaca fuera a partir de 1918 nominalmente marxista, pero actuara en la práctica como reformista, no se replanteó a partir de 1945, cuando la victoria de los aliados en la Segunda Guerra Mundial aseguró el funcionamiento más o menos normal de las instituciones democráticas en el territorio mutilado de la República Federal Alemana y en Austria. En estos países los socialdemócratas abandonaron, como era de esperar, los últimos vestigios de su pasado, aunque al menos el partido austríaco mantuvo en su programa la socialización de la economía con un sector público lo suficientemente amplio como para marcar la pauta al resto. En contraposición, el S. P. D. de Alemania occidental se convirtió oficialmente al liberalismo económico hacia 1960, y a finales de 1969 parecía destinado a gobernar en camaradería con los supervivientes del liberalismo de la clase media, tras demostrar su credibilidad en una coalición con los demócratas cristianos. Se ha definido frecuentemente la evolución del partido desde la guerra como un proceso de emancipación del marxismo. De hecho, su dirección a partir de 1945 estuvo sometida a la idiosincrásica personalidad de Kurt Schumacher (1895-1952), un lassalliano que había pasado la época de Hitler en distintas prisiones y campos de concentración y que durante esos nefastos años había llegado a la convicción de que lo que había arruinado el S. P. D. a partir de 1918 era la falta de una conciencia de dignidad nacional y la excesiva predisposición para cumplir los acuerdos del Tratado de Versalles de 1919. En consecuencia, se fijó la tarea de aunar el socialismo de-

mocrático con el patriotismo alemán, a la vez que proclamaba que el capitalismo estaba acabado. Vaticinio que resultó erróneo, ya que, lejos de estar liquidado, el capitalismo alemán floreció a partir de 1950 como un árbol de invernadero. Pero lo que realmente desmoronó los planes de Schumacher de transformar al S. P. D. en un gran movimiento democrático nacional fue la división de Alemania y la constitución del gobierno de Bonn en 1949 sobre una plataforma predominantemente católico-romana, a la vez que Alemania del Este, separada del resto del país, se convertía en un satélite ruso bajo el control comunista. La prioridad que Schumacher confirió a la reunificación nacional, sus acusaciones de connivencia del régimen de Adenauer con quienes en Occidente deseaban mantener dividida Alemania, y su denuncia de la Iglesia católica como el «quinto poder de ocupación», no facilitaron mucho las cosas al S. P. D. de cara a los electores. Su muerte en 1952 puso punto final al abortado experimento nacional-democrático, y sus sucesores, dirigidos por el antiguo comunista Herbert Wehner, abandonaron en el programa de Godesberg de 1959 tanto el nacionalismo como el socialismo, sustituyéndolo por una nueva línea política vagamente humanista y democrática, compatible con la ética cristiana. Además, no sólo se practicó una política de armonía social, sino que también se la defendió como un principio básico, e incluso la nacionalización de industrias claves dejó de figurar entre los objetivos del partido. Schumacher, fiel a su legado *lassalliano,* mantenía que la democracia para ser auténtica debía ser socialista y sustentada por la clase obrera. Sus herederos abandonaron tanto su filosofía como su política, y si los frutos que recogieron fueron pocos, al menos puede aducirse que el S. P. D. se ha convertido en una fuerza efectiva en el poder.

La evolución de Gran Bretaña a partir de 1945 difiere notablemente de la de Alemania, aunque sólo sea porque Gran Bretaña se encontraba oficialmente entre los vencedores de la Segunda Guerra Mundial y porque el partido laborista había ganado la confianza de los

electores al participar en el gobierno de 1940 a 1945. A partir de entonces, su participación en el gobierno entre 1945 y 1951 dio lugar a una polémica sobre las exigencias de nacionalización en la achacosa economía británica. La decisión de nacionalizar las industrias y servicios clave —sobre todo las industrias del carbón, la energía eléctrica y los transportes públicos— podía defenderse en términos pragmáticos, y por ello no fue desautorizada al recobrar los «tories» el poder en 1951. Además, se acentuó la necesidad de intensificar el trabajo y se racionaron los bienes de consumo de primera necesidad, como exigía una administración en lucha contra la escasez de posguerra. El éxito del gobierno en imponer medidas impopulares fue atribuido a su principal administrador, Stafford Cripps, una figura austera que ni fumaba ni bebía y de quien se rumoreaba que vivía de los berros que crecían en el papel secante de su despacho. Tras su muerte en 1950, se convirtió en el inspirador de la facción «revisionista» dirigida por Hugh Gaitskell (1906-1963) y compuesta por un grupo de innovadores que trató de abandonar la tradicional imagen de «alpargata» del partido para hacerlo más atractivo a los técnicos y profesionales. En conjunto tuvieron éxito, aunque la repentina muerte de su dirigente en 1963 postergó temporalmente el reconocimiento de la amplitud de sus logros.

La reincorporación del partido laborista al poder en 1964 fue precedida por una larga y penosa controversia sobre la socialización, que acabó como había empezado: en un punto muerto. La controversia estaba relacionada con la cuestión de dar al partido una nueva imagen más atractiva para los asalariados y profesionales de la clase media, aunque en pura lógica estos temas no tuvieran ninguna relación. A partir de la escisión entre las dos facciones, encabezadas respectivamente por Gaitskell y Aneurin Bevan (1897-1960), surgió en 1963-1964 una solución de compromiso personificada en la dirección oportunista de Harold Wilson, un «tecnócrata» que utilizaba el lenguaje socialista, pero que en la práctica seguía una línea de conducta difícilmente dis-

tinguible del tipo del liberalismo americano representado por el profesor J. G. Galbraith y la «nueva frontera» de la administración Kennedy en los años 1961-1963. El verdadero faro del partido laborista tras el desastre del gobierno de MacDonald en 1931, y sobre todo tras la victoria electoral de 1945, era el liberalismo de J. M. Keynes, aunque los dirigentes utilizaron, por hábito, la terminología del socialismo tradicional de la clase obrera.

En principio, esta misma situación se repite en todos los países de Europa occidental a partir de 1945, aunque la transformación de una economía burguesa genuina en una economía parcialmente centralizada se produjera a distinto ritmo y las tensiones consiguientes fueran agravadas por problemas específicamente nacionales. En Italia, a partir de 1945 se produjo un *boom* industrial paralelo a la emigración de millones de campesinos del campo a la ciudad, donde plantearon un problema de viviendas, aunque también contribuyeron a mantener un ritmo de crecimiento acelerado en el nuevo sector industrial. A este respecto, la situación italiana era similar a la japonesa. Francia atravesó una ola de nacionalizaciones de industrias básicas inmediatamente después de la guerra, promovidas por un gobierno de coalición que comprendía desde los gaullistas a los comunistas. Esta tendencia semisocialista se mantuvo durante la Cuarta República (1946-1958) y su sucesora gaullista por la adopción oficial de la planificación central. En consecuencia, todos los gobiernos franceses manifestaron un creciente carácter «tecnocrático» al asumir la burocracia política central y los planificadores el control de la economía. El partido socialista tuvo la oportunidad de beneficiarse de este proceso, pero perdió apoyo popular como consecuencia de su ineptitud política, y entre 1945 y 1969 su cuerpo electoral quedó restringido de un 24 por 100 a un 12 por 100. Si bien la composición política del partido reflejó progresivamente la importancia creciente de la *inteliguentsia* técnica, su dirección desperdició la ocasión para renovar el contenido teórico de su programa. La misma inepti-

tud se manifiesta en Italia. En términos generales, los partidos socialistas francés e italiano, en competencia con partidos comunistas numéricamente más fuertes, mantuvieron la fraseología del conflicto de clases, pero en la práctica ganaron mayor aceptación entre los asalariados de cuello blanco y los profesionales que entre los obreros industriales, quienes en su mayoría preferían el habitual énfasis comunista en la importancia sin igual del proletariado industrial. Este énfasis implicaba que la creación de valor era prerrogativa exclusiva de los obreros manuales y que las demás clases sociales eran parásitos montados sobre las espaldas de los «trabajadores», afirmación que, además de estar desprovista de cualquier fundamento teórico y de no tener ninguna base en los escritos de madurez de Marx a pesar de la creencia popular en sentido contrario, facilitó el aislamiento de los comunistas del sector de profesionales y asalariados, sin mencionar a los científicos y técnicos de la industria. Tal doctrina aseguró también la persistencia del socialismo reformista como polo opuesto de atracción, aunque a la vez predispuso al estrato de técnicos y empresarios a favor de nuevas solicitaciones procedentes de la derecha. En principio no había razón para que los socialistas —y también los comunistas, una vez abandonado el íncubo estalinista— no atrajeran a este nuevo estrato. Pero los partidos socialistas se habían conformado en todos los países en el siglo XIX, un siglo en el que el término «trabajo» significaba trabajo manual y en el que el problema más acuciante era proteger a los sindicatos de los empresarios y de los gobiernos hostiles. No era fácil percatarse de que la nueva tecnología había creado un ejército de trabajadores intelectuales a los que no se podía llegar con slogans acuñados en otra época para atraer al proletariado. Pero todavía era más difícil incorporar en los antiguos sindicatos a los técnicos junto con los obreros manuales, que seguían considerándose como el único soporte fiable del movimiento laboral. Aunque estas cuestiones no eran insolubles, planteaban complejos problemas de ca-

rácter práctico y teórico sobre la relación entre la *inteliguentsia* y la clase obrera propiamente dicha.

A esta intrincada situación se sumó la escisión política provocada por la Revolución Rusa y su secuela estalinista, contribuyendo a crear mayor confusión. El movimiento obrero occidental habría entrado en crisis de todas formas por las discrepancias en sus reacciones ante la Primera Guerra Mundial, la depresión de la década de 1930 y el surgimiento del fascismo. La escisión comunista añadió una nueva dimensión, y evidentemente la situación no se mitigó con los enfrentamientos sectarios entre los estalinistas, los trotskistas y, a partir de 1960 aproximadamente, los maoístas, que habían descubierto en China un nuevo modelo, aplicable en su opinión no sólo a los países subdesarrollados y preindustriales del «tercer mundo», sino también a los países desarrollados. Ante este caos, resulta tal vez sorprendente que lograra sobrevivir un movimiento socialista. Lo consiguió sin duda porque sus adherentes obreros o intelectuales no tenían otra alternativa. El comunismo soviético se identificaba con el estado policía de Europa del Este hasta el punto de que, después del baño de sangre en Hungría en 1956 y más tarde con la invasión de Checoslovaquia en 1968, incluso algunos de los comunistas de Europa occidental más avezados comenzaron a marcar sus distancias del en su tiempo admirado modelo estalinista. Tal vez la socialdemocracia carezca de relieve, pero al menos ya se la conocía y no era una amenaza para la libertad y la dignidad.

Por ello, el socialismo siguió disfrutando del apoyo de las masas, sobre la tácita aceptación de que actuaría como un agente reformista en favor de los intereses de los trabajadores frente a la creciente invasión de la tecnología industrial y la injerencia estatal. La socialización tendría lugar lentamente (si es que tenía lugar) y sólo a condición de que la mayoría del electorado estuviera dispuesto a ratificarla. Por razones que hemos explicado anteriormente, fue más fácil cumplir este requisito una vez que se tomó conciencia de que un creciente número de asalariados estaba dispuesto a tolerar, incluso a aco-

ger con agrado una cierta dosis de socialismo bajo el nombre de planificación económica, seguridad en el trabajo y pleno empleo.

En principio, la garantía legal del trabajo para todos —el más antiguo de los slogans socialistas— podría convertirse en una medida de transición para la etapa en que hubiera puestos de trabajo vitalicios, práctica vigente en la administración y en las universidades, e igualmente aplicable a la industria, sobre todo si la economía pasaba a ser controlada por el Estado. La tendencia general en todos los viejos países industriales hacia la estabilidad y a distanciarse de la perpetua inseguridad asociada al mercado libre respondía a deseos humanos de profunda raigambre. Pero presuponía un estadio avanzado de formación de capital, un ritmo razonable de crecimiento económico, la existencia de una disciplina laboral y un cierto nivel de madurez política general. Sin duda, era poco realista propugnar un régimen de estas características como solución a los problemas de los países industrializados recientemente, donde la producción tenía por fuerza que primar sobre consideraciones de cualquier otro tipo. Una vez más el socialismo democrático se manifestó como una teoría y práctica adecuada a los países privilegiados del mundo. Fuera de ellos, con su capital acumulado con grandes sacrificios y sus instituciones políticas relativamente estables, el viejo sueño de aunar la igualdad y la libertad adquirió una imagen claramente utópica. Pero incluso este enjuiciamiento no tiene en cuenta la ola anarcosindicalista que asoló a Europa en 1968, dando lugar a una huelga general en Francia y a algo semejante a una coalición de obreros-estudiantes en otros países industriales: prueba, si hacía falta alguna, de que las fuerzas desencadenadas por la revolución industrial no han encontrado todavía un marco político y cultural adecuado. Evidentemente, aquello contra lo que se rebelaban los estudiantes —en su mayoría hijos de asalariados y profesionales de la clase media— no tenía relación directa con los objetivos tradicionales del movimiento obrero, aunque se pueda aducir que la «alienación» que expe-

rimentaban era en sí misma un aspecto de la explotación. También en Europa del Este, donde el capitalismo no es el sistema económico dominante, comenzaba a surgir una *inteliguentsia* de oposición. Soslayando los problemas del estalinismo, que en cualquier caso ya habían sido parcialmente eliminados a finales de los años 1960, los estudiantes y obreros de los países nominalmente socialistas del bloque soviético y de Yugoslavia se rebelaban contra las estructuras autoritarias y burocráticas implantadas a partir de 1945. Por ello, si el movimiento en Occidente se oponía al capitalismo de las grandes empresas y en los países del Este al socialismo de Estado, no se le podía definir con caducos términos de la era burguesa, cuando la «explotación» (en sentido marxista) significaba la apropiación de la plusvalía por capitalistas individuales. Tenemos que concluir, por tanto, que el factor común a estos movimientos era el surgimiento, al este y al oeste de la frontera política que divide el continente, de un nuevo tipo de sociedad para la que no se ha encontrado hasta el momento otro apelativo más adecuado que el de «tecnócrata». En este sentido, la contraposición clásica entre socialismo y liberalismo ha quedado algo trasnochada a finales de la década de 1960.

Lo que tal vez no sea tan obvio, aunque resulta digno de mención, es que los partidos comunistas en los países industriales avanzados no han escapado a la norma general, que casi se puede considerar un lugar común, que ha presidido los destinos del movimiento obrero desde su conformación en Europa occidental en los años 1830: que la «aristocracia obrera» es el estrato más militante y con mayor conciencia política de la clase obrera y el vehículo principal de las actividades socialistas, o comunistas. Prueba de ello es que en Francia —Francia e Italia son los únicos países de Europa occidental que cuentan con un movimiento comunista de masas— existen datos comprobados que muestran que en el XVIII Congreso del P. C. F. en 1967, de 409 delegados de la clase trabajadora, 349 eran profesionales cualificados y sólo 60 obreros sin cualificar. (Krie-

gel, 62.) Y no podía ser de otra forma: cada clase tiene como vanguardia a la élite profesionalmente preparada. Esta circunstancia no sería digna de mención si no estuviera en flagrante contradicción con la ideología leninista que el movimiento comunista ha tratado de preservar, contradiciendo con ello sus propias estadísticas oficiales sobre la extracción social de sus afiliados. Como cualquier marxista sabe, de las capas bajas de la sociedad no ha surgido ninguna fuerza o grupo digno de mención. En países preindustriales y subdesarrollados, el bracero en paro constituye una importante cantera de prosélitos para movimientos que pueden con la misma facilidad encauzarse hacia el fascismo, el anarquismo o el comunismo. Pero éste es un tema radicalmente distinto. Al hablar de socialismo y de comunismo en Occidente nos referimos a movimientos sustentados por la «aristocracia obrera», lo mismo que en su época de apogeo el sindicalismo era la panacea de una élite de artesanos especializados y no del proletariado más mísero. Mientras estos últimos votaron reiteradamente a favor de los «tories», los primeros optaban por cualquier otro partido. No existe correlación entre pauperismo y socialismo, o entre revolución y desesperación. Afirmar lo contrario es negarse a reconocer la evidencia sociológica con que contamos. En este sentido, los anales de la antigüedad clásica muestran con suficiente claridad que jamás se ha producido una rebelión triunfante de los esclavos.

4. El «tercer mundo»

De lo expuesto hasta ahora se desprende que el «socialismo democrático» no es definible en simples términos geográficos, aunque en Europa la división este-oeste, producida como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, creó una situación en virtud de la cual a partir de 1948 los países del bloque soviético

quedaron aislados por una frontera política y militar de aquellas otras zonas donde persistía la democracia política. El elemento básico de diferenciación se cifra en el antagonismo soviético-americano, ya que el llamado «mundo libre» en la fraseología del Atlántico Norte incluía a España, Portugal y Grecia, países donde las libertades democráticas habían sido suprimidas por sus respectivos regímenes autoritarios de derechas. A la inversa, el régimen comunista yugoslavo no era a partir de 1948 menos comunista en el terreno ideológico por haberse independizado de Moscú. Cuando en 1968 la dirección del partido comunista checoslovaco inició el breve intento de introducir la democracia dentro del partido y entre los partidos, el experimento fue rápidamente suprimido por la intervención del ejército ruso. Por lo tanto, en la práctica el socialismo democrático siguió siendo una herejía prohibida en los países de Europa del Este, aunque se puede aducir que en condiciones favorables (por ejemplo en Checoslovaquia, donde el partido comunista estaba sólidamente afianzado en el movimiento obrero y contaba con un genuino apoyo popular) el socialismo y la democracia eran teóricamente compatibles.

Fuera de Europa el término «socialismo democrático» está desprovisto de un sentido claramente definible. Por un lado, puede ser legítimamente aplicado a los partidos socialistas que actúan dentro de un sistema político pluralista, como el de la India, el Japón o Israel, con independencia del grado de desarrollo industrial de su país. Por otro lado, es perfectamente aplicable a los movimientos democráticos de la clase obrera en países como Canadá y Australia, que ya han alcanzado la plena industrialización y la legislación del Estado de Bienestar. En teoría esto también sería válido para los Estados Unidos, pero en América del Norte no existe —salvo en Canadá— un movimiento socialdemócrata y menos aún socialista de peso. Las repúblicas latinoamericanas, excepto Chile y Argentina, guardan mayor parecido con los países de Asia del Sur que con su vecino del Norte. Finalmente queda Cuba; un país cuya economía ha sido

socializada no puede quedar excluido sobre la base de que no cuenta con instituciones democráticas de tipo occidental. El socialismo no es sinónimo de democracia, aunque en teoría sean compatibles. Por ello, Cuba entra en la categoría de dictadura socialista, lo mismo que, por supuesto, China.

La importancia de estas diferenciaciones reside en el hecho de que permiten discriminar entre regímenes genuinamente socialistas que han sido impuestos dictatorialmente y movimientos o gobiernos seudosocialistas, cuyo verdadero carácter tiene escasa relación con su retórica oficial. Al estar de moda el socialismo entre las élites políticas e intelectuales de los países de reciente independencia, es relativamente frecuente que la nueva burguesía de un país atrasado se pavonee con ropajes socialistas prestados. Los nacionalistas ansiosos de eliminar la competencia extranjera, o los gobiernos inclinados lógicamente a imponer aranceles proteccionistas para promover el desarrollo de sus industrias nacionales, pueden de buena fe llegar a autoconvencerse de que han adoptado una línea política socialista, cuando lo que están haciendo de hecho es facilitar la aparición del capitalismo. Por esta razón es perfectamente legítimo indagar sobre las credenciales de los movimientos nacionalistas en los países convencionalmente agrupados bajo la etiqueta de «tercer mundo». Originariamente, esta categoría fue inventada para designar a los países no miembros del bloque chino-soviético o del campo occidental agrupado en torno a los Estados Unidos. Para los economistas y antropólogos culturales hace referencia a todas las civilizaciones preindustriales, cualesquiera que sean sus cambiantes alineaciones políticas. En este sentido, China forma parte del «tercer mundo» lo mismo que la India, mientras el Japón queda excluido. Si se desea evitar la confusión, es mejor optar por un criterio único y luego apegarse a él. El criterio marxista convencional se basa en las relaciones sociales. Pero está claro que la estructura social de los países preindustriales no se presta al análisis de clase, ya que para los marxistas el fenómeno de las clases está intrínsecamente

relacionado a la aparición de la economía de mercado. En condiciones de despotismo de Estado, en las que el Estado es propietario de los medios de producción y a su vez es propiedad de una burocracia inamovible —como ocurría en la antigua China y probablemente también en la China moderna—, no existen clases en sentido marxista, aunque sí existen distintos estratos sociales: fundamentalmente, un campesinado que realiza el trabajo físico necesario, y una burocracia que lo supervisa y está a cargo de la administración. Estos estratos están relacionados simbióticamente, pero no se enfrentan en una lucha de clases, ya que ésta representa un fenómeno peculiar de la sociedad burguesa, dependiente además de una situación en la que la «política» y la «economía» son claramente discernibles y en la que los grupos conformados según sus específicos intereses económicos (las clases) luchan por el control de la esfera política. Esta diferenciación no existe en los países atrasados, por la sencilla razón de que antes de que se pueda decir que una sociedad está dividida en «clases» en el sentido marxista, debe haber desarrollado: 1) una economía de mercado en la que el trabajo sea una mercancía, y 2) haber atravesado la revolución industrial. En ausencia de estas características, los movimientos radicales, sobre todo cuando se enfrentan con un control externo de carácter imperialista, apelarán a la unidad de la tribu, del pueblo, de la nación o de la raza, en su lucha contra los opresores nativos o extranjeros. La ideología dominante acentuará el antiimperialismo en lugar del anticapitalismo, dando origen a distintas variaciones sobre el viejo tema populista de que el capitalismo es una importación extranjera, subversiva de su forma autóctona de solidaridad de la familia amplia, del pueblo, el clan, la comunidad religiosa o de cualquier otra organización que se le ocurra al ideólogo. En el fondo, los países preindustriales están estructurados de tal forma que ofrecen una oportunidad a su *inteliguentsia* de ponerse al frente de las masas campesinas, con las que comparte, por otro lado, la ideología popular nacional que les llega de forma natural. El re-

sultado puede ser una burda caricatura del fascismo europeo, como en el caso de la Indonesia de Sukarno, el Egipto de Nasser o la Ghana de Nkrumah; o un régimen modelado a imagen del bonapartismo francés, como fue el caso de la Turquía de Kemal entre 1918 y 1938; o una regresión del leninismo al populismo, como ocurre en la China maoísta. (Harris, 188.)

El término «regresión» nos parece apropiado debido a la típica confusión populista entre el «pueblo» y el proletariado. En la ideología populista (que siempre es igual bajo cualquier cielo o clima) se considera al «pueblo» como un cuerpo de virtuosos trabajadores enfrentado a un puñado de explotadores nativos o extranjeros, a los que el partido o el dirigente deben expulsar o repudiar para que la nación cumpla con su destino. En estos casos se identifica al nacionalismo con el socialismo, se considera a la comunidad básicamente como un conjunto sustancialmente igualitario y sin clases, y la élite dirigente aparece como la encarnación histórica de la Voluntad General, aunque tal vez nunca se tome la molestia de consultar al pueblo sometido a su control sobre sus verdaderos deseos. El maoísmo, el castrismo y el «socialismo africano» son distintas variantes de esta peculiar ideología. Aunque existen ciertos elementos distintivos, el contenido intelectual es muy similar en todos los casos. En cuanto a la efectividad de estas ideas, cabe decir que nunca se encontrará sin seguidores una ideología que promete al pueblo tanto la defensa de sus tradiciones tribales o nacionales como el desarrollo económico sin sufrimientos en condiciones de igualdad y justicia social para todos.

El término «socialismo democrático» sólo tiene significado concreto, en el contexto que estamos analizando, cuando se refiere a países que cuentan con instituciones políticas que ofrecen a sus habitantes una posibilidad de opción entre distintos modelos políticos. Donde no existe esta posibilidad de opción, en otras palabras, donde la democracia ha sido extirpada o donde su desarrollo se ha visto detenido y donde el movimiento obrero está controlado por el Estado, todavía puede ser legíti-

mo hablar de «socialismo» —si el Estado controla los medios de producción—, pero no sería apropiado hablar de socialismo democrático. Y a la inversa, en los países en que el populismo agrario permite la libre expresión de las opiniones y la formación de grupos políticos rivales, como ocurre en la India, se puede hablar de democracia, pero carece de sentido acudir a la terminología socialista sólo porque la élite política en el poder condescienda de vez en cuando a ensalzar las ventajas de una mayor igualdad. Puede haber democracia sin socialismo, y viceversa. El primer interrogante de nuestra época es saber si ambos pueden coexistir en la práctica. De todas maneras, no es una cuestión que pueda ser planteada razonablemente en lás sociedades preindustriales inmersas en una lucha nacional contra sus enemigos extranjeros. Los movimientos nacionalistas son por definición interclasistas. El atractivo que el maoísmo y el castrismo ejercen sobre las masas se basa en el hecho de que despiertan sentimientos profundamente arraigados en todas las comunidades agrarias. Sus antecedentes ideológicos no se encuentran en Marx, sino en la doctrina de Rousseau sobre la Voluntad General, que se afirma, con la ayuda de los dirigentes o gobernantes omnicomprensivos y omnipotentes, contra las intrigas de las facciones y la influencia corruptora del confort material y del privilegio social. En este contexto, el «comunismo» aparece equiparado a la austeridad puritana y al patriotismo, mientras que el término «burgués» pierde su connotación de clase y significa el apego a las grandes bacanales de Egipto. Sin duda, sorprenderá a estos fanáticos el saber que su forma de interpretar el mundo no sólo es premarxista, sino incluso específicamente jacobina: roussoniana y robespierriana para ser exactos. Es el acompañamiento necesario de todas las revoluciones radicales nacionalistas en los países atrasados. Sin embargo, desde una perspectiva pragmática hay muchos elementos positivos en este tipo de régimen, especialmente si no se corrompe, como ocurrió en Ghana e Indonesia. En los países pobres asegura un nivel mínimo de subsistencia para todo el mundo, elimina los

escandalosos contrastes entre pobreza y lujo y limita —si no elimina totalmente— las sórdidas costumbres asociadas a una «cleptocracia» en la que la política, encubierta bajo un manto «socialista», se convierte en un medio para enriquecer a una casta parásita de demagogos y políticos. Entre este estado de cosas y la implantación del castrismo o incluso el maoísmo, ¿qué famélico campesino no optaría por lo último?

Sin embargo, no se establece por ello una verdadera relación entre socialismo y nacionalismo revolucionario. Al mismo tiempo, conviene tener presente que no se habría producido «una regresión del leninismo al populismo» si el movimiento bolchevique no hubiera estado desde sus orígenes enfangado en formas de pensamiento populistas. La infantil parodia del pensamiento de Lenin conocida como maoísmo sólo podía institucionalizarse en suelo chino; es decir, en una sociedad campesina asolada por la guerra civil y empujada por el evidente fracaso de un movimiento nacionalista rival (el Kuomintang) a hacer por China lo que los bolcheviques hicieron por Rusia: expulsar al invasor extranjero y transformar al país en una potencia moderna e industrializada. Pero las raíces leninistas del maoísmo son todavía perceptibles a pesar de que el legado de Lenin ya había sido brutalmente desvirtuado y barbarizado por Stalin. Estas raíces provenían en última instancia de un elemento específico de la tradición populista: la creencia en el papel decisivo de la *inteliguentsia* radical. Todo lo que Mao Tse-Tung tenía que hacer era sustituir la clase obrera industrial por el campesinado como «sustrato de masas» de su movimiento, y de esta forma la nueva doctrina tendría su propia formulación adecuada a China. Sin duda, esta formulación se adecuaba a las circunstancias reales del país, al menos en sus primeras etapas y antes de que Mao sucumbiera a la enfermedad común de los dirigentes políticos todopoderosos e incontrolados: el despotismo personal y la creencia en su propia infalibilidad.

Lo que el maoísmo hizo valer y lo que el castrismo recogió con una terminología ligeramente adaptada a

la tradición del nacionalismo latinoamericano, era la *identificación* del socialismo con el nacionalismo revolucionario. Si el pueblo se dejaba conducir en la dirección apropiada y si el partido purgaba «al puñado de traidores situados en los puestos elevados», cuya fantasmagórica imagen viene persiguiendo a cada populista desde que Robespierre los denunciara por primera vez como los corruptores de la Revolución y como los enemigos de la Voluntad General, en ese caso todo marcharía sobre ruedas. El socialismo en cuanto comunidad igualitaria se construiría con el esfuerzo colectivo y generoso de las masas trabajadoras, guiadas por la omnisciente e infalible dirección que aunaba los objetivos a largo plazo de la nación, vigilaba por su seguridad y que en gran medida se encontraba en posesión de la clave del enigma de la historia y de la comprensión del universo. A pesar de todas sus connotaciones taoístas y de su simplicidad casi infantil —la filosofía china, estancada en la etapa presocrática, no ha sido jamás una escuela de pensamiento crítico o dialéctico en sentido occidental—, el modelo maoísta lleva todavía el sello de su origen leninista. (Schram, *passim.)* En comparación con el estalinismo, que por principio ensalzaba al proletariado, el maoísmo goza de una mayor coherencia interna y está menos cargado de falsedad: el Pueblo es dirigido por un Partido que encarna la Voluntad General. Sus incansables apelaciones a la moralidad tienen carácter nacionalista y típicamente roussoniano. Sólo es marxista en la medida en que emplea una terminología de la lucha de clases, totalmente inadecuada a la realidad china. Los llamamientos a los trabajadores virtuosos por encima de las cabezas de la pecaminosa burocracia emanan de una dirección cuya autoridad descansa sobre el control del ejército, compuesto a su vez por campesinos cuya lealtad durante la guerra civil aseguró la victoria comunista frente al Comintern, que representaba a la pequeña nobleza terrateniente. Éste es el modelo clásico de todas las revoluciones demócratas-radicales, a pesar de que sus dirigentes se crean sinceramente comunistas y sucesores de Marx y Lenin. El

resultado inevitable es un gobierno directamente militar, ya que el ejército fue desde un primer momento la vanguardia de la revolución. Se puede considerar al castrismo como la variante latinoamericana de estas ideas, con la salvedad de su mayor énfasis en la retórica jacobina, como corresponde a un movimiento que tiene sus orígenes en la Revolución Francesa y que actúa en una cultura predominantemente católica.

Ahora bien, se puede aducir que el nacionalismo radical es en gran medida compatible con el socialismo, al menos en las sociedades preindustriales y subdesarrolladas, cuyos dirigentes pueden optar libremente por la forma socialista o capitalista de industrialización. Después de todo, ésta era la racionalidad original del populismo ruso, e ideas parecidas han subvacido a todas las formas de comunismo a partir de 1917. Incluso cabe pensar que si se hubieran evitado todas las locuras del maoísmo, en cualquier caso habría sido necesario auspiciar la más estricta austeridad y conformismo con el fin de permitir la acumulación de capital necesaria para la industrialización. Al no contar con ayuda exterior, hubo que acumular un excedente económico en la agricultura para dedicarlo posteriormente a la manutención de la clase obrera urbana. En la práctica, éste es el significado del «comunismo» en cualquier país atrasado. La alternativa, la industrialización capitalista según el modelo japonés, exige circunstancias especiales, y tal vez no sea va factible por razones de carácter político.

Queda entonces por resolver el problema de hasta qué punto v por qué medios debe ser estrujado el campesinado. Si el régimen pretende realmente implantar alguna forma de socialismo, al menos el excedente no será desperdiciado en inversiones frívolas, como importación de bienes de consumo inútiles o la construcción de espectaculares edificios públicos. En este caso, el socialismo favorecerá simplemente el desarrollo económico y será utilizado por la élite política como justificación ideológica para la construcción y modernización global de la nación. La utilización absurda de una terminología socialista por payasos políticos y demagógicos como

Nasser, Nkrumah y Sukarno no es en sí misma un argumento contra este tipo de razonamiento. Sus presupuestos básicos fueron enunciados hace dos décadas por un distinguido economista originario de las Indias Occidentales, el profesor Arthur Lewis, en un estudio elaborado para la Sociedad Fabiana. En esta influyente obra maestra se ofrece a los lectores una definición del socialismo en términos válidos tanto para los países avanzados como para los atrasados: «Actualmente es frecuente identificar los términos socialismo y nacionalización de la propiedad, pero esto constituye un error tan craso como identificar al socialismo con un estado de amplias atribuciones. En primer lugar, el socialismo no hace referencia a la propiedad en mayor medida que al estado. El socialismo se refiere a la igualdad. La pasión por la igualdad es el único punto en común de todos los socialistas; en todo lo demás están en desacuerdo.» (Lewis, 10.)

El problema que plantea este tipo de razonamiento es que convierte al socialismo en una aspiración radicalmente inconexa de los objetivos históricos del movimiento obrero. Si se define el término socialismo tan vagamente como para que sea sinónimo de igualitarismo, entonces cualquier movimiento radical puede reclamarse socialista con independencia de su contenido social e intelectual. Los portavoces de este tipo de movimiento pueden igualmente mantener que las libertades deberán ser restringidas en interés de la igualdad, o por cualquier otra razón. Se puede llegar a aceptar una dictadura como situación de urgencia en condiciones primitivas, sobre todo si la única alternativa disponible corresponde al modelo hindú o el brasileño: un desarrollo económico inadecuado o desigualmente distribuido, propulsado por empresarios privados, unido a un sistemático derroche de los recursos públicos por una casta acaparadora de burócratas y parásitos. Dado el insoluble problema demográfico del tercer mundo y la creciente desigualdad entre los países industrializados y el resto, es difícil culpar a los revolucionarios en Latinoamérica, Asia del Sur y Africa por su decisión de seguir

atajos de carácter dictatorial. La justificación habitual de esta postura es la inevitable lentitud, turbiedad y corrupción que acompaña al normal proceso democrático. Sin embargo, el verdadero obstáculo para el progreso es el específico peso del campesinado en el cuerpo electoral, problema que no puede resolverse con una mejora en la educación. Los campesinos, por muy ignorantes que sean, son capaces de entender que el capital necesario para la modernización tendrá que ser extraído de las zonas rurales y trasvasado a las urbanas. Por lo tanto, se opondrán a aquellas medidas cuyo fin sea promover la acumulación de capital, oposición que se producirá con independencia de que el régimen se haya proclamado o no oficialmente socialista.

El verdadero problema de todas y cada una de las élites nacionalistas en los países atrasados es el de cómo romper esta inquebrantable resistencia del campesinado. Si no se opta por el modelo estalinista —es decir, apiñar a las masas en colectividades y enviar a todos los elementos de la oposición a campos de trabajos forzados—, tendrá que efectuarse por otros medios: por soborno, con trampas electorales, apelando al sentimiento nacional o por la imposición directa de un gobierno militar. Si el estrato en el poder es capaz y está dispuesto a imponerse a sí mismo y a toda la sociedad una rígida austeridad, tanto mejor. Pero aunque se defina el término socialismo como «igualdad de ingresos» (Lewis, 30), todavía queda por resolver el complejo problema de que la propia industrialización produce una nueva estratificación social, y ante todo potencia la aparición de una *inteliguentsia* técnica que con el transcurso del tiempo se rebelará contra la igualdad forzosa y contra la imposición de un nivel de vida propio de un campesinado en condiciones primitivas. Señalar que el socialismo democrático en sentido occidental es imposible en tales circunstancias es sólo afirmar algo obvio.

Pero ésta no es razón para perder las esperanzas, ni tampoco es un argumento a favor de ahondar la fosa que separa a los países desarrollados y atrasados. Si el «desarrollo desigual» es inevitable, las sociedades que

han acumulado un excedente de capital y unos conocimientos tecnológicos tienen la obligación de ayudar a las demás. En términos de moral convencional, es frecuente hacer apelaciones de este tipo a los principios que se supone anclados en las conciencias individuales. En realidad, la necesidad de ayudar a nuestros congéneres se basa en el hecho de que los destinos de toda la humanidad están entrelazados. Un mundo en el que unos pocos imperios ricos y poderosos exploten permanentemente a los países más pobres, a la vez que frenan sistemáticamente su desarrollo, es teóricamente concebible, pero tal mundo, además de moralmente condenable, sería un peligro para la humanidad. La mejor defensa del socialismo a escala universal consiste en aceptar la verdad de sentido común de que la pacificación del mundo redundará en beneficio de todos sus habitantes.

10. Problemas contemporáneos del socialismo

1. Historia y teoría

Al finalizar el capítulo anterior mencionamos las dificultades que planteaba el atribuir al término «socialismo» un significado distinto del que tenía tradicionalmente para el movimiento obrero. El breve resumen crítico que expondremos en este último apartado servirá como rampa de lanzamiento para un corto y circunvalatorio vuelo espacial dentro de la esfera teórica.

Comenzaremos con una breve consideración sobre algunos de los conceptos generales acerca del progreso histórico que los socialistas comparten con los liberales, y en general con la tradición secularista (o humanista). Aquí se hace necesaria una clarificación. A lo largo de nuestro trabajo nos hemos encontrado con destacados representantes de lo que pudiera llamarse socialismo cristiano: una corriente de pensamiento que a través de sus representantes británicos, holandeses, suizos y escandinavos ha contribuido en gran medida a

suavizar la transición de las antiguas a las nuevas formas de democracia en esas afortunadas tierras. Si dispusiéramos de suficiente espacio, ofreceríamos una lista de renombrados pensadores que han compaginado sus creencias religiosas con la adhesión de por vida a algún modelo socialista. Entre los teólogos destacan en Europa occidental y Norteamérica Karl Barth, Paul Tillich y Reinhold Niebhur. Inevitablemente, la selección de personalidades en el ámbito político es menos impresionante en términos intelectuales. Aun así, una galería de retratos que cuenta con figuras como R. H. Tawney, Norman Thomas, Stafford Cripps, Kurt Schumacher y Ernest Reuter no es fácilmente igualable en cuanto a su coraje político y rectitud moral. Los mencionados pertenecen a la tradición protestante y a las culturas angloamericana y germánica, lo que no implica necesariamente una crítica del mundo latino-católico; simplemente, refleja el hecho de que mientras los católicos romanos han considerado respetable a la democracia cristiana desde la década de 1890, sólo muy recientemente han condescendido con los socialistas cristianos. Históricamente, se ha asociado hasta hace poco tiempo al socialismo con el ateísmo militante en Francia, Italia, Bélgica, Irlanda, España y en las culturas luso-hispánicas de Latinoamérica. Tal vez este estado de cosas cambie, pero por el momento excluye la posibilidad de incluir a personalidades católico-romanas en un índice de pensadores que por razones de conveniencia se pueden definir como socialistas cristianos.

En gran medida, lo mismo es aplicable a las distintas religiones no cristianas. Generalmente los socialistas de origen judío, si utilizamos una fórmula algo torpe, han manifestado cierta proclividad a ser espinozistas o marxistas. En cualquier caso, sus antiguos correligionarios les han considerado inevitablemente como secularistas radicales. En los países en donde todavía persisten formas de civilización budista o islámica se nos presenta una imagen similar a la de Latinoamérica: es decir, normalmente se asocia el socialismo con el secularismo. Lo que a veces se entiende por socialismo islámico o socia-

lismo budista, analizado con detenimiento resulta ser otra variante de formas medievalistas: la religión (nos dicen) es el remedio de los males sociales. A la inversa, se afirma que la cultura en cuestión no necesita de importaciones occidentales, ya que es intrínsecamente sana, igualitaria y desconoce el conflicto de clases. Cualquier persona familiarizada con el conservadurismo europeo del siglo XIX no podría menos de reconocer en este léxico resonancias sepulcrales. Es típico que las civilizaciones preindustriales reaccionen ante los primeros dolores del parto de la modernidad reafirmando su independencia frente a los problemas del «Occidente decadente». Si conservan algunos vestigios del igualitarismo primitivo en la forma de propiedad comunal de la tierra o algunos vestigios de la ética tribal, estarán sin duda en posesión de un valioso legado, circunstancia que en sí misma no los inmuniza frente a las tensiones que acompañan a la modernización. Sin embargo, las quimeras de este tipo son difíciles de curar. Sin duda, aún oiremos hablar durante bastante tiempo del «socialismo africano», del «socialismo árabe», del «socialismo indonesio», y desde luego del «socialismo hindú», antes de que todas estas vacas sagradas sean enviadas a su lugar de descanso eterno.

Teniendo en cuenta esta clarificación, se puede decir que el movimiento socialista heredó los presupuestos básicos del humanismo en tiempos de la Revolución Francesa. Lo que es sólo otra manera de señalar que cuando los primeros socialistas se enfrentaron al nuevo mundo industrializado aceptaron la tecnología y la ciencia, pero no la sociedad burguesa ni la ética individualista que la acompañaba. Desde una perspectiva liberal, esta actitud equivalía a «querer repicar y estar en la procesión». Pero desde una perspectiva conservadora o socialista cristiana, la situación aparecía como radicalmente diferente. En última instancia, el socialismo cristiano se fusionó con el laborismo socialdemócrata. Los conservadores de corte romántico simpatizaban con las críticas al individualismo, pero no con la creencia socialista en un futuro mejor basado en la ciencia y en la industria.

Propugnaban el retorno al pasado o, si ello era imposible, la creación de un nuevo orden jerárquico con un estado paternalista que controlase una población dócil y practicante en materia religiosa. La utopía agraria encontró un monumento imperecedero en los escritos de Tolstoy y en la política de Ghandi, y el sueño protofascista encontraría su basamento poético en las extrañas ensoñaciones de William Butler Yeats y de su progenie espiritual. Aunque ninguna de estas tendencias incidió en el movimiento socialista, en justicia debemos dejar constancia de la pervivencia del medievalismo romántico en el socialismo gremial y, por descontado, en las distintas formas de anarquismo. Sin duda, éstos eran movimientos de protesta y no intentos autoritarios de enganchar las nuevas fuerzas que la tecnología había desencadenado al gobierno elitista de superhombres autodesignados. En última instancia lo que distingue a los fascistas de los anarquistas no es su análisis diferente de la sociedad —ya que ambos coinciden en su pliego de cargos—, sino más bien la diferencia de sus objetivos. El anarquismo rechaza el mundo moderno, mientras el fascismo pretende dominarlo con el fin de perpetuar el gobierno de una casta o raza privilegiada, supuestamente amenazada por la sublevación de razas inferiores. Ambas son reacciones patológicas, aunque puede decirse que se sustentan mutuamente; y ocasionalmente, como en España, con consecuencias de alcance catastrófico.

Antes de adentrarnos en la política y en la economía del socialismo, sería conveniente clarificar una cuestión sobre la que se ha escrito un sinnúmero de incoherencias tanto por algunos marxistas como por sus críticos positivistas. El tema se presenta bajo el título general de «la necesidad histórica», o aparece descrito de forma alternativa como la búsqueda de las «leyes del proceso histórico». La creencia o el escepticismo sobre la existencia de estas leyes es, según parece, un tema central de debate entre socialistas y liberales, o entre dogmáticos y empiristas, o incluso entre clásicos y modernos. Se ha llegado a afirmar incluso que hasta que no se resuelva el debate sobre el «historicismo» es improcedente tratar

cualquier otro tema, idea que tiene acogida inmediata entre las mentes académicas.

En relación con esta cuestión conviene señalar que los teóricos de la política, cuando están en desacuerdo sobre la historia, no están debatiendo cuestiones lingüísticas, sino acontecimientos que tienen lugar en el mundo real de los hombres. Esto es subestimado a veces por personas que piensan que la primera medida a adoptar consiste en dilucidar errores conceptuales. Quizá esta actitud sea correcta en determinadas materias. Imaginemos dos estudiantes de filosofía polemizando en torno a ese viejo rompecabezas, la naturaleza de los objetos físicos. He aquí una mesa. ¿Es «realmente» un trozo de madera sólida o más bien un conjunto de partículas atómicas invisibles? El sentido común nos diría: «ambas cosas, desde luego». Cada descripción no es excluyente de la otra; se refieren a distintos niveles de percepción o a distintos «juegos lingüísticos». Todo depende de la perspectiva con que se analicen. No tiene sentido tratar de averiguar cuál de las dos descripciones es más válida, aunque puede ser un problema de lógica el establecer su *status* relativo en la jerarquía de los conceptos.

Ahora bien, las discusiones sobre historia o política no se producen en absoluto en estos términos. En primer lugar, suelen tener un fin práctico: se pretende que los conceptos sean guías para la acción. En segundo lugar, implican ineluctablemente juicios de valor en cuanto al fin último de la vida o a las normas fundamentales de ética. Y esto es así aunque los participantes sean inconscientes de ello. Consideremos un ejemplo sencillo: cuando se utilizan conceptos biológicos sobre la supuesta inferioridad de pueblos o razas con el fin de defender o legitimar su opresión o exterminio, no nos enfrentamos simplemente con un programa político (por conveniencia simplificaremos y lo llamaremos racismo), sino con una concepción del mundo que exige la unidad esencial de la humanidad. Concepción que puede ser explicitada por un escritor, como es el caso de Carlyle o Nietzsche, o simplemente puede presuponerse, como es el caso de mucha gente demasiado analfabeta como para preocupar-

se con conceptos generales. En cualquier caso, la relación entre teoría y práctica repercutirá sobre los participantes a través de los conflictos que surjan de concepciones incompatibles del mundo. Estos conflictos no abocarán necesariamente en un derramamiento de sangre, aunque la mayoría de las veces suceda así; e incluso si no se produce un enfrentamiento de valores habrá concepciones opuestas. En el siglo XIX, tanto los conservadores como los radicales presuponían normalmente que en última instancia el problema de la democracia sólo podría resolverse por la fuerza. En Francia, por razones históricas, esta perspectiva se amplió al nuevo fenómeno del conflicto de clases entre la burguesía y el proletariado, aunque no todos los socialistas adoptaron esta visión pesimista. De forma parecida, en nuestra época los seguidores de Lenin afirmaban que el capitalismo en cuanto sistema global acarreaba el imperialismo, es decir, el sometimiento de los países atrasados por un puñado de potencias hegemónicas, enfrentadas a su vez en guerras incesantes. Unos años más tarde, esta doctrina sería modificada para dar cabida a la concepción maoísta de que también los sistemas socialistas pueden convertirse en imperialistas, ya que la barrera «real» que divide al mundo se alza entre los países desarrollados, incluyendo a la URSS, y la gran mayoría de la humanidad, que todavía se encuentra en lucha para superar las desventajas impuestas por la historia y la geografía. Al menos en algunos de estos casos no se puede demostrar con argumentos la verdad de los presupuestos básicos, salvo a aquellas personas que estén predispuestas a creerlos. A ello nos referimos al hablar de «ideologías» incompatibles, que invaden el mundo con sus reivindicaciones enfrentadas. En este sentido, la diferencia entre una «idea» y una «ideología» es simplemente la diferencia entre una proposición refutable en términos teóricos y una creencia que puede o no sustentarse sobre una base racional, pero que se ha convertido para aquellos que la profesan en un dogma no susceptible de ser rebatido. Esta creencia puede ser inofensiva, como ocurre con los astrólogos y los defensores de que la tierra es plana, o

peligrosa, como en el caso de los mitos raciales asociados al Tercer Reich del nacionalsocialismo alemán. En cualquier caso, no se presta a refutación con argumentos racionales.

Ahora bien, lo extraño para cualquier persona que esté interesada en la acción social es que nuestros conceptos operativos están siempre cimentados sobre una u otra concepción filosófica. A lo largo de este breve estudio nos hemos encontrado repetidas veces con ejemplos de escritores conservadores, liberales y socialistas que ofrecían distintas e incompatibles interpretaciones de algunos conceptos, como los de progreso, bienestar, justicia, libertad, etc. Si estas diferencias fueran sólo el reflejo de una perspectiva de clase o de partido, en otras palabras, si fueran simples racionalizaciones, no tendría sentido seguir considerando el tema. Quedaríamos satisfechos señalando que distintas personas perciben de modos distintos la misma realidad, lo que, aunque evidentemente cierto, es demasiado trivial como para servir de ayuda. Después de todo, cualquier forma de raciocinio que aspire al *status* de teoría debe pretender alcanzar el nivel de generalización. Incluso si parte de unos presupuestos explícitamente partidistas, no puede limitarse a ser una mera afirmación. Como mínimo deberá enunciar algunas proposiciones que, al menos en principio, sean comprensibles para cualquier persona con capacidad de razonar. En el caso de los movimientos políticos, estas proposiciones estarán respaldadas normalmente por la comprensión de lo que se llama historia.

La dificultad con que se enfrenta cualquier persona situada dentro de la tradición socialista surge de la tergiversación de los conceptos históricos con el fin de ratificar la supuesta «inevitabilidad» de cualquier afirmación: habitualmente, el triunfo inminente de una situación que se suele llamar «comunismo», pero que, examinada más de cerca, aparece como un estado de cosas radicalmente distinto de lo que los primeros comunistas entendían por este término. Si se analiza la cuestión con mayor detenimiento se puede descubrir en seguida: 1) que Lenin era un voluntarista que creía en la posi-

bilidad de «nadar contra la corriente de la historia»; 2) que los mencheviques eran los genuinos deterministas en el movimiento ruso, junto con algunos bolcheviques marginales como Bujarin; 3) que los estalinistas y los maoístas (lo mismo que sus contrincantes fascistas) han sido y son todavía más voluntaristas que el propio Lenin; 4) que, en su caso, las inagotables disquisiciones sobre la «inevitabilidad» de sus tesis han degenerado en una jerga ritualista totalmente desconectada de su verdadera práctica política; 5) que los neomarxistas «revisionistas» en Europa occidental y oriental han abandonado sin aspavientos el pensamiento de Lenin y vuelto a Marx; y 6) que la mayoría de los críticos liberales de Marx le han considerado erróneamente como un hegeliano ortodoxo. Así, se han escrito solemnes tratados con el fin de demostrar que no existe tal inevitabilidad histórica, o que no es posible buscar directrices en la metafísica, o que sólo se puede conjeturar sobre el futuro, pero no predecirlo. De esta forma nos encontramos con filósofos empiristas trabajando afanosamente para demoler lo que consideran una aberración «historicista» hegeliana y/o marxiana. El «historicismo», tal y como es definido por estos autores (por ejemplo, Karl Popper en su influyente y divulgado libro *La miseria del historicismo)*, representa «un enfoque de las ciencias sociales que presupone que su objetivo primordial es la *predicción histórica,* y que se puede alcanzar este objetivo descubriendo los 'ritmos' o las 'normas', las 'leyes' o las 'tendencias' que subyacen a la evolución de la historia» *(op. cit.,* p. 3). Al tratar de corregir estas u otras malinterpretaciones, señalando que Hegel jamás trató de pronosticar nada, y que incluso consideraba que era imposible predecir el curso de la historia, que en cualquier caso Marx no era hegeliano ortodoxo y que no es lo mismo aceptar como dogma la inevitabilidad histórica que creer en su coherencia interna, uno se da cuenta de que está perdiendo el tiempo, ya que el empirista no ha leído o no ha comprendido las obras que está criticando, y está atacando a un hombre de paja que él mismo ha creado. Ni tan siquiera comprende

que los verdaderos «historicistas» (entendiendo por tal las personas que creen saber en qué dirección se encamina la historia) pueden estar seguros sobre el *objetivo* último de la historia sin tener la más remota idea de cómo llegar hasta él (Leff, 78 ss.).

Resumiendo, se trata de una batalla en el vacío. Ya que incluso si se diera el caso de que el «historicismo» hubiera encauzado mal a sus seguidores, forzándoles a someterse de forma fatalista al proceso histórico (en realidad ha producido normalmente el efecto contrario: incitarles a desplegar una actividad frenética, que de otro modo no habrían emprendido), no sería ésta razón suficiente para abandonar el esfuerzo de comprender en qué consiste la historia. De hecho se puede alcanzar esta comprensión sin que por ello haya que recurrir a la predicción, y desde luego los historiadores disciernen normalmente la lógica de la historia *a posteriori* de los acontecimientos. Conviene recordar que los vaticinios políticos son necesariamente de carácter especulativo. Tampoco el análisis sociológico puede emplear el modelo de las ciencias físicas, aunque sólo sea porque las escalas temporales son distintas; no sólo la estructura social es susceptible de sufrir alteraciones mientras es estudiada por los teóricos, sino que también puede ser conscientemente modificada, en cuyo caso evidentemente la teoría tendría que ser revisada. Por ejemplo, la afirmación de que la clase obrera industrial es la única base posible de un movimiento socialista puede ser modificada o alterada si los cambios tecnológicos producen una situación en la que el «trabajo» deje de significar «gasto de energía física». Sería entonces necesario redefinir el concepto de «trabajo» para dar cabida a la aplicación de la ciencia; en otras palabras, una síntesis de actividad física e intelectual (posibilidad que Marx previó ya en 1858). Pero por muy refinado que sea, un enfoque que no contribuya a descifrar la forma en que las sociedades evolucionan a lo largo de la historia no es probable que suscite el interés de los historiadores o los sociólogos. Si no se entiende por «historicismo» el espantapájaros que encontramos en los escritos liberales contemporáneos (ya

que los empiristas son, todos y cada uno de ellos, liberales), sino la búsqueda de normas significativas de la evolución social, entonces tal enfoque no sólo será perfectamente lícito, sino también esencial para la comprensión del mundo en que vivimos.

En resumen, existe de hecho una teoría genuina del proceso político, e incluso del proceso histórico. Al decir esto debemos procurar no transgredir la frontera que separa las ciencias naturales de la comprensión de la historia, entendiendo por tal todo aquello que el hombre ha forjado. La ciencia, en su acepción positivista, estudia el entorno social que es «dado» e inalterable, mientras que la historia la realizan los hombres, y su entendimiento implica un esfuerzo de autocomprensión. El agente histórico es en última instancia el hombre —con la salvedad obvia de que la especie humana no es constante e inmutable, sino un ente autopropulsado cuyos rasgos característicos se modifican en y a lo largo del proceso por el que, a su vez, se remoldea la sociedad—. Esta concepción de la historia, que se remonta a Vico, fue introducida en la Alemania del siglo XVIII por J. G. Herder, más tarde fue sistematizada por Hegel y luego adoptada por Marx, quien la unió con el naturalismo de los materialistas franceses. El historicismo no es una doctrina determinista. Afirmar que «el hombre se hace a sí mismo» equivale a reconocer que es capaz de modificar lo que los antiguos llamaban su «naturaleza», ya que si no fuera así, lo que actualmente se entiende por desarrollo consistiría simplemente en el despliegue de una esencia humana preexistente e inmutable. Esta idea goza de un pasado respetable que se remonta a Aristóteles, y que volvemos a encontrar con algunas variantes en el idealismo alemán, pero es incompatible con el materialismo histórico.

Sin embargo, existe una dificultad a la que conviene hacer frente. Los socialistas encuadrados en la tradición marxista han heredado aquellos elementos del pensamiento de Hegel que Marx, tácita o explícitamente, introdujo en su propia construcción teórica. Y aunque esta herencia no los compromete con el determinismo o con

el sistema ontológico del «materialismo dialéctico» elaborado por Engels a la muerte de Marx, sí implica la aceptación de la peculiar síntesis hegeliana de racionalismo y realismo respecto al mundo de la política y la ética. Cualquier lector de la *Filosofía del derecho* de Hegel sabe que su autor estaba entroncado en la tradición de la Ilustración. Basta considerar un párrafo como el siguiente para comprobarlo:

> Aunque parezca un gesto amargo sofocar los ánimos contra la tiranía al afirmar que los oprimidos encuentran un consuelo en la religión, tampoco debe olvidarse que la religión puede concretarse en una forma que tenga como consecuencia la más dura esclavitud en las cadenas de la superstición y en la degradada sumisión del hombre a los animales. (Por ejemplo, los egipcios y los hindúes reverenciaban a los animales como seres superiores a ellos mismos.) Al menos este hecho demostrará que no debemos en absoluto hablar de la religión en términos generales y que verdaderamente necesitamos de un poder que nos proteja de la misma, en algunas de sus manifestaciones, y que se le enfrente con las exigencias de la razón y de la conciencia de uno mismo. *(Op. cit.*, p. 270.)

Los estudiantes familiarizados con la obra de Marx reconocerán una inconfundible resonancia de estas observaciones en algunas de sus anotaciones marginales sobre la cultura india en 1853. Es éste un aspecto del marxismo que no debería causar ningún malestar a los liberales. El asunto cambió de cariz al considerar la teoría de Hegel sobre el Estado y su posición en la Historia. Se puede aducir que una afirmación como la siguiente: «Si los estados están en desacuerdo y sus voluntades particulares no llegan a una conciliación, el conflicto sólo podrá resolverse por medio de la guerra» *(op. cit.*, párrafo 334), es simplemente descriptiva, no prescriptiva, y que no compromete a nada. Pero Hegel va más allá. En su capítulo sobre la soberanía (párrafos 321 y ss.) es imposible no percatarse de que considera la disposición de un pueblo a arriesgar su existencia física como la prueba de su capacidad de existir en cuanto nación soberana. De aquí el conocido párrafo en el que exalta a la guerra como «el estado de cosas que mejor hace frente a la vanidad de los bienes y preocupaciones tem-

porales» *(op. cit.,* párrafo 324). De aquí también la afirmación de que «los pueblos que no están dispuestos o que tienen miedo de asumir la soberanía de su patria han sido sojuzgados desde el extranjero». Lo que Hegel quiere decir en éste y en otros párrafos es que un Estado alcanza la soberanía sólo en la medida en que sus ciudadanos estén dispuestos a dar su vida por ella. Su ideal era en general la antigua *polis* y en concreto *Atenas.* Lo que no quita a sus afirmaciones cierto regusto que no ha sido generalmente del agrado de los liberales.

Ahora bien, debemos decir abiertamente que en este terreno el marxista debe adoptar el enfoque de Hegel. Históricamente no ha existido un estado o nación independiente que no se constituyera por medio de la guerra o de la amenaza de guerra, bien fuera contra el opresor imperialista o contra estados vecinos que amenazaban su propia existencia. Los liberales pueden permitirse ignorar este curioso fenómeno porque la suya es una filosofía individualista que se gesta precisamente en el seno de una comunidad pacificada y civilizada, al final de una era de guerras y revoluciones y en la que se ha abjurado solemnemente de la violencia, fuera ésta autóctona o extranjera. Una nación puede ser tan poderosa como para cerrar sus ojos a las precondiciones materiales de su propia hegemonía. Este era el caso de Gran Bretaña a mediados del siglo XIX, cuando el liberalismo (y no por casualidad) encontró su formulación clásica en las obras de J. S. Mill. A la inversa, una nación puede ser tan débil como para optar por la neutralidad y el pacifismo como su forma de vida permanente, en cuyo caso sólo preservará su independencia por concesión graciosa de los demás estados. En cualquier caso, sus ciudadanos se verán en la tentación de ignorar la situación real del mundo, y sus ideólogos tratarán por todos los medios de infundir respeto en el derecho internacional como garantía de paz, olvidando que las leyes tienen que ser aplicadas y que (en la conocida frase de Hobbes) «acuerdos sin espada no son más que palabras sin fuerza para proteger a un hombre».

Si se refieren a esto los que afirman que Marx había

heredado la desilusionada visión política de Hegel, no se puede discutir su afirmación; incluso podemos añadir que Marx aplicó esta forma de razonar a la relación opresor-oprimido en una comunidad nacional. Sin embargo, de lo anterior se desprende que esta relación sólo pueda ser modificada por la violencia; pero *sí* se deduce que no puede eludirse la cuestión del poder político. Tanto una clase como una nación muestran su disposición a jugar un papel «histórico», defendiendo el control soberano de sus propios destinos. Si no pasan la prueba —como le ocurrió a la clase media alemana en 1848 o a la clase obrera alemana en 1918— muestran con ello su incapacidad para ejercer el poder político. De la misma forma, una nación no sólo puede perder su independencia, sino que también puede suicidarse y desaparecer *como nación,* aunque no como conjunto de individuos. Si tantos liberales y socialistas formados en la filosofía optimista de finales del siglo XIX no hubieran olvidado o ignorado estas verdades, cabe pensar que el mundo se habría ahorrado, al menos, algunos de los desastres que sufrió en el último medio siglo.

Por otro lado, en su vertiente positiva, conviene señalar que una comunidad es susceptible de trascender sus propias limitaciones, incorporando a su autocomprensión las ideas (o «valores») universales de la religión o de la filosofía humanista. Desde la Reforma alemana del siglo XVI a la Revolución Francesa del siglo XVIII una sucesión de crisis históricas ha alterado la conciencia del mundo occidental y ha suministrado *inter alia* una trama apropiada para la filosofía de la historia. El caso específico de la Revolución Francesa es de especial significación para nuestro tema, ya que las ideas universalistas de la Ilustración pasaron a formar parte del legado colectivo de Europa a través de esta sangrienta catástrofe. Hegel, testigo de este acontecimiento, no desaprovechó la lección, lo que explica una cierta resignación estoica que manifiesta en sus últimos escritos. Pero en cualquier caso no le convirtió en un adorador de la fuerza ni tampoco le cegó respecto de la unidad esencial de la humanidad. Lo que sus herederos, inclu-

yendo a Marx, infirieron de esta conmoción universal fue más bien la lóbrega certeza de que el progreso casi necesariamente sería doloroso, y es justamente esta concepción lo que les diferencia de los utópicos.

2. Clases y cambio social

En los capítulos anteriores de este libro, que versaban sobre los orígenes del conflicto de clases en la Europa del siglo XIX, hemos visto que se podía hablar de la interdependencia entre las relaciones de mercado y el antagonismo social. La revolución industrial que se produjo bajo el control de la burguesía transformó de tal modo a la sociedad que convirtió a los antiguos «órdenes» o «estados» en «clases» unidas exclusivamente por lazos económicos. Había de transcurrir cierto tiempo antes de que las personas capacitadas llegaran a comprender la transformación que había tenido lugar, pero hacia los años 1850 estaban ya habituados tanto a la nueva situación como a la terminología que la acompañaba. Se sustituyó en el vocabulario el término de «estado» *(état, stand)* por el de «clase» (con la salvedad de los Estados Unidos, donde oficialmente se ha negado y se continúa negando la existencia de clases sociales). En su mayoría, los socialistas y los liberales coincidían en la visión de los hechos, aunque diferían en la interpretación de los mismos. Normalmente, el liberalismo tendía a atribuir a la clase media una serie de virtudes relativas al eficiente funcionamiento del nuevo orden industrial-capitalista; el socialismo hizo algo parecido respecto a la clase obrera, con la diferencia de que sus portavoces distinguían entre el sistema industrial propiamente dicho y su manifestación burguesa-empresarial, que rechazaban. En principio, unos y otros reconocían que existían clases sociales y que éstas tenían un fundamento económico. Este hecho era también reconocido (y deplorado) por los conservadores agrarios, que abogaban por el retorno a la orga-

nización corporativa de la sociedad, en la que cada «estado» asumiera determinadas obligaciones y responsabilidades de carácter no económico. La típica respuesta liberal a esta actitud consistía en señalar que dicha alternativa presuponía un sistema estático, mientras que la sociedad moderna era un sistema dinámico.

También coincidían en esta cuestión los liberales y los socialistas. Sin embargo, los contendientes dejaban de utilizar un mismo lenguaje al debatir la cuestión del tipo de dinámica que mantenía al capitalismo en funcionamiento y de las posibilidades que ofrecía el funcionamiento incontrolado del sistema en el futuro más lejano. El liberalismo presuponía la existencia de una economía de mercado autorregulada y dirigida por empresarios privados. El socialismo exigía la intervención estatal y en algunos casos la propiedad o el control total de la misma por parte del estado. Marx añadió un nuevo refinamiento: demostró que el capitalismo minaba su propia base social al destruir la pequeña propiedad privada. Al menos en este punto no podía ser rebatido con datos estadísticos. A mediados del siglo XIX la base social de la democracia burguesa era bastante amplia. En los Estados Unidos, para citar un ejemplo favorable, aproximadamente el 80 por 100 de la población (excluyendo a los esclavos) era propietaria de los medios de producción con que trabajaba. Estas personas, bien fueran campesinos, comerciantes, artesanos o industriales, «tenían participación real en el país». De aquí que sus problemas pudieran ser tratados en el lenguaje venerable de los Padres Fundadores. Un siglo más tarde correspondía, aproximadamente, la misma proporción a los perceptores de un salario o sueldo. Su nivel de vida en cuanto consumidores se había elevado por encima de cualquier comparación posible con épocas anteriores, pero su *status* social ya no se correspondía con los presupuestos de la democracia jacksoniana. En consecuencia, incluso los economistas que atribuían al capitalismo una capacidad para el progreso *económico* ilimitada, llegaron, a pesar suyo, a la conclusión de que a largo plazo era inviable en cuanto sistema *social*. Este vaticinio pesimista no guar-

da relación alguna con las diversas tesis sobre el estancamiento económico del tipo de la popularizada por Keynes y algunos de sus seguidores en los años 1930. Se basaba únicamente en consideraciones de carácter sociológico, de las cuales la más importante era la relativa a la extinción gradual del empresariado privado como propulsor de la economía de mercado autorregulada (Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* 131 ss. Véase también Sievers, 26 ss.)

En principio, esta evolución debía haber satisfecho a los socialistas, tanto marxistas como fabianos, ya que contradecía los presupuestos mantenidos de forma tan tenaz y durante tanto tiempo por sus adversarios. Sin embargo, en la práctica les emplazó frente a una serie de dificultades nuevas e inesperadas: 1) la transformación real del capitalismo incontrolado en capitalismo planificado y regulado; 2) el problema planteado por una nueva forma de estratificación social basada en diferencias de *status* y educación, y 3) el no resuelto problema teórico de interrelacionar el trabajo físico o intelectual.

Hemos visto cómo en el siglo XIX los liberales y los socialistas, si eran honestos, reconocían el conflicto de clases como un hecho real. También estaban de acuerdo en que las clases sociales eran definibles en términos económicos, en contraposición a los antiguos «estados», la adscripción a los cuales era hereditaria, corporativa, estaba determinada por la tradición y atribuía *status* social y jurídico a sus miembros. En la vertiente liberal, el nuevo concepto de clase estaba implícito en Smith y fue explicitado por Ricardo. Entre los socialistas, Marx introdujo una nueva perspectiva histórica y moral al relacionar el fenómeno de las clases sociales con la disolución del sistema feudal, en el que la condición de noble o vasallo era inseparable de la personalidad del individuo. Marx, en una de sus primeras obras, *La ideología alemana* (1845-1846), esbozó una cuestión que posteriormente desarrolló en *El capital:* «La división entre el individuo como persona y el individuo en cuanto clase, el carácter accidental de las condiciones de vida para el individuo, sólo se manifiesta con el surgimiento de las

clases, que a su vez es producto de la burguesía. Sólo se produce y desarrolla este carácter accidental de las condiciones de vida por medio de la competencia y de la lucha de los individuos entre sí» *(op. cit.,* p. 95). Las clases hacen su aparición en escena *pari passu* con el surgimiento de un sistema social en el que los individuos son libres, en el sentido de que ya no están marcados de por vida por un *status* heredado del que no pueden desprenderse. Esta libertad tiene una connotación positiva para la clase poseedora y negativa para los proletarios, ya que «la condición de su existencia, el trabajo, y junto a ésta todas las condiciones que rigen la sociedad moderna, se ha convertido en algo circunstancial, en algo sobre lo que ellos, como individuos aislados, no tienen control y sobre lo que ninguna organización *social* puede darles el control» *(ibid,* 96). En términos vulgares, diríamos que las clases son una manifestación de la sociedad de mercado que surgió en la Inglaterra del siglo XVIII. La ironía reside en el hecho de que el automatismo del mercado autorregulador disolvió primero los «estados» y luego los sustituyó por las clases, mientras que los agentes activos o pasivos del proceso se creían totalmente libres e independientes —al menos si pertenecían a la clase propietaria de los medios de producción—. Si perdían el control de los mismos, forzosamente tendrían que comprobar el carácter ilusorio de su libertad, quedando obligados a considerarse como detentadores de una existencia colectiva y un objetivo común: la abolición de la sociedad de clases.

Este era el punto clave de la argumentación marxiana. Pero ¿sigue siendo válido? Soslayamos las formas más burdas de marxismo vulgar, como, por ejemplo, la idea de que los intereses económicos de la clase poseedora se reflejan automáticamente en las actividades políticas de la «élite en el poder». Según esta interpretación, el «estado capitalista» (término no empleado por Marx) opera como instrumento de la «clase dirigente», «los capitalistas», «las sociedades anónimas» o «las grandes empresas», y promueve esporádicamente una guerra siguiendo sus dictados, con el fin de adquirir nuevos mer-

cados. Existe una versión liberal de esta forma populista, o propia de un *kindergarten,* del determinismo económico. Sus portavoces están aquejados del mismo tipo de error. Es habitual en ellos la afirmación de que los «intereses egoístas» —de los monopolios, los sindicatos y los agricultores con mentalidad proteccionista— se confabulan en una perversa conspiración para destruir el beneficioso automatismo del mercado autorregulado, imponiendo tarifas restrictivas, un salario mínimo garantizado y una legislación social, en vez de dejar que el mecanismo de los precios opere siguiendo su propia lógica. No merece la pena proseguir con estas escuelas rivales en desaciertos; incluso en su manifestación más sofisticada la idea de que los intereses sectoriales de clase se traducen ineluctablemente en presiones políticas irresistibles tiene poco que decir a su favor. Rara vez se producen situaciones de este tipo, y cuando ocurren es normalmente en el contexto de un sistema social que ha perdido temporalmente sus mecanismos autorreguladores de gobierno. La famosa escena en la Asamblea Nacional Francesa la noche del 4 de agosto de 1789, cuando la nobleza renunció solemnemente a sus derechos señoriales (en gran parte ya inútiles), estaba sin duda motivada por el miedo a las sublevaciones campesinas, que habían aumentado de forma alarmante en los últimos meses; pero también se debió a un vacío temporal de autoridad política, y en cualquier caso las investigaciones históricas han demostrado que para esas fechas la cuestión del «feudalismo» era ficticia, ya que había muchos burgueses que eran terratenientes y viceversa, de forma que las fronteras de clase se habían resquebrajado y era difícil decir con exactitud a quién beneficiaba. Si se considera que las medidas de pánico tomadas en tales circunstancias constituyen un modelo de lo que se entiende por cambio social, está claro que constelaciones de este tipo no ocurrirán frecuentemente.

El problema real consiste entonces en saber si podremos continuar suponiendo que los intereses y los conflictos de clase seguirán actuando como lo hicieron cuando existía una sociedad pura de mercado, y la respuesta

es que necesitamos un modelo diferente. Algunas de las dificultades actuales con que nos enfrentamos residen en el hecho de que el enfoque clásico del siglo XIX no ofrecía más que un método tosco, pero eficaz, de descubrir lo que en verdad estaba ocurriendo. Otro tipo de problemas surge de los cambios recientes acaecidos en la estructura social. Existe un tipo de simplificaciones conceptuales, común a liberales y socialistas, que se ha convertido en el origen de serias malinterpretaciones al ser aplicados a la realidad política. Sus raíces intelectuales se remontan a los grandes economistas, los primeros en analizar el funcionamiento de una economía de mercado plenamente desarrollada: Smith, Ricardo, John Stuart Mill y Marx. El factor común a todos ellos es la creencia de que los cambios a largo plazo en el orden social están normalmente mediatizados por los intereses de clase a corto plazo. Dada una sociedad del tipo del capitalismo incipiente, esta presunción resulta bastante realista, aunque debemos tener presente que la interrelación entre el interés de clase y los intereses nacionales (o societales) es dialéctica. «Es mucho más frecuente que las exigencias de la sociedad determinen el destino de las clases que el que las exigencias de las clases determinen el destino de la sociedad» (Polany, 152). Incluso en una sociedad de mercado pueden ser simplemente soslayados importantes intereses sectoriales contrapuestos a los intereses nacionales o del Estado, y la razón primaria de la existencia del Estado es la salvaguardia de la soberanía de la nación, en otra palabras, de su independencia respecto de otras naciones.

A la inversa, pueden surgir alianzas temporales o permanentes que tengan eficacia política justamente porque *no* son sectoriales. Un «bloque político» (para emplear la terminología de Gramsci) puede estar constituido no sólo por la clase en el poder de grandes terratenientes y magnates de la industria, como ocurrió en la Alemania de Guillermo III, sino también por una alianza de empresarios y agricultores, como ocurrió con el partido republicano durante y después de la guerra civil americana, o por una alianza de empresarios y obreros, como

en la Italia prefascista, donde la oligarquía liberal en el poder se asoció a los sindicatos con el propósito de imponer una política de protección arancelaria y legislación social (Gramsci, 37). Sólo se podrá analizar este tipo de situación en términos de clase si se tiene presente que las presiones sectoriales pueden ser ignoradas con el fin de promover un objetivo político superior, esencial para la persistencia de la sociedad en su conjunto. En el caso de la Europa continental del siglo XIX el objetivo primordial era la unificación nacional y el proteccionismo arancelario para favorecer el desarrollo de la propia industria, de forma que sobreviviera a la competencia con las industrias rivales extranjeras. Los intereses que se interponían en el camino fueron sobornados, sacrificados o simplemente ignorados. Si el proceso político se enfrentaba con obstáculos insuperables, el resultado fue la guerra civil y la desintegración social, como ocurrió en España, o el imperialismo y la catástrofe nacional, como pasó en Italia y Alemania después de 1914. En cualquiera de los casos el resultado era mediatizado por tendencias intelectuales que con el transcurso del tiempo transmitían los objetivos y sentimientos políticos —socialistas, nacionalistas, o de ambos tipos— a las masas. En Alemania, el nacionalismo aportó el necesario sentimiento unificador hasta quedar desacreditado por la derrota de las dos guerras y las monstruosidades del Tercer Reich. En Italia, el movimiento de Mussolini surgió como una perversión más o menos consciente del socialismo y del sindicalismo, y la condición previa de su éxito temporal fue el desmoronamiento del liberalismo y la incapacidad de los socialistas para presentarse como una fuerza *nacional* con soluciones para los problemas del país. La consecuencia de este doble fracaso fue la explosión de un frenético nacionalismo.

El fenómeno de la emigración suscita la concepción de la «nación proletaria»... la guerra de Libia (de 1911) es interpretada por la totalidad de los intelectuales como el comienzo de la ofensiva de la «gran nación proletaria» contra el mundo capitalista y plutocrático. Un significativo grupo de sindicalistas se pasa al nacionalismo; de hecho, originariamente el partido nacionalista estaba constituido por antiguos intelectuales sindicalistas...

cuando Mussolini abandonó *Avanti* y el partido socialista, se encontraba rodeado de esta cohorte de sindicalistas y meridionalistas. (Gramsci, 38 y 39.)

Pero no todos los marxistas tenían esta agudeza intelectual. Si no se contentaban con las banalidades del reformismo, trataban de imitar la Revolución de Octubre (el propio Gramsci confundió la Revolución de Octubre con la toma del poder por la clase proletaria). El concepto del «Bloque Histórico» o de una alianza de clases que ejerce una hegemonía práctica e ideológica en virtud de su capacidad para afrontar los problemas de la nación es, sin lugar a dudas, una contribución importante a la teoría política. Pero otro problema es si resulta o no compatible con la creencia en el papel hegemónico del proletariado. En cualquier caso, se puede decir que Antonio Gramsci (1891-1937) aportó al movimiento comunista de Europa occidental una teoría del conflicto de clases que constituye una superación del modelo leninista.

Su aportación crucial consiste en el reconocimiento de que el control de la «superestructura» política es el factor clave para la reorganización de la sociedad. A su manera, Lenin se había percatado de ello con bastante antelación, y de aquí su determinación de romper con los mencheviques y con cualquier otro grupo representante del «economicismo»; Rusia no podía ofrecer un modelo válido para el resto de Europa, ni siquiera para Europa del Este. Gramsci, al escribir en y para un país occidental, ofrecía una interpretación del leninismo asimilable por la *inteliguentsia:* el socialismo debe emprender la resolución de las tareas que el liberalismo no ha resuelto, en concreto debe promover «la unificación cultural de la humanidad». Esta forma de expresarse, herencia de la larga tradición de humanismo italiano, servía de puente por el que los intelectuales liberales podían adentrarse en el campo marxista, manteniendo simultáneamente el grado de continuidad espiritual sin el que la vida civilizada es impensable. Gramsci, en cuanto discípulo de Benedetto Croce (un liberal influido por la tradición idealista hegeliana), tenía una sutil percep-

ción de las complejidades que intervienen en la reconstrucción del legado cultural de una sociedad. Lo que él llamaba *egemonia* (hegemonía) era algo radicalmente distinto de la noción jacobino-blanquista de una dictadura de urgencia para suprimir al «enemigo de clase». Pensaba en crear un nuevo *consensus* cultural en torno a un «bloque histórico» compuesto por la clase obrera y «sus» intelectuales. En parte, esta noción procedía de la herencia sindicalista previa a 1914, específicamente de Sorel, en su primera fase cuasimarxista y prenacionalista. Tenía su contrapartida en el pensamiento de los socialistas gremiales, con la diferencia de que los sucesores de éstos en Gran Bretaña eran menos propicios que Gramsci a confundir la Revolución Rusa con una toma del poder por la clase proletaria. Al verse libre, en virtud de sus circunstancias personales (pasó los diez últimos años de su vida en prisión), de la exigencia de confrontar la realidad del totalitarismo soviético, Gramsci pudo elaborar un cuerpo doctrinario que sirvió de guía teórica una vez que el fascismo y el estalinismo abandonaron la escena. El valor de su legado es considerable, y aún más si tenemos en consideración la luz que proyecta sobre las patéticas imitaciones del fascismo europeo, presentes hoy día en Latinoamérica, Asia del Sur y en el Oriente Medio. Qué duda cabe de que cualquier auténtico movimiento socialista en esas zonas del mundo tendrá que familiarizarse con la obra de Gramsci si aspira a detentar la *egemonia* espiritual que exige para su persistencia en nuevo orden político. Sin embargo, es más difícil responder a la cuestión de la relevancia de Gramsci para los movimientos socialistas en las sociedades industriales avanzadas. Sus admiradores tienen la cualidad de pasar por alto la compleja circunstancia de que Gramsci se estaba debatiendo con los problemas de un país en trance de modernización: un antiguo país mediterráneo que, por añadidura, contemplaba el resquebrajamiento de su cultura católica y que no había experimentado la Reforma. Pero todavía hay una dificultad mayor: Gramsci había desenmascarado el sistema de falsedades fascista, pero murió antes de que los comu-

nistas descubrieran el significado del totalitarismo estalinista.

Es conveniente tener una cierta preparación filosófica en la tradición hegeliana para establecer una perspectiva histórica que trascienda el limitado contexto de la política. Gramsci era partidario de comparar el socialismo con la Ilustración o con la Reforma. Por ello no le preocupaba mayormente el hecho de que todavía no se hubiera alcanzado un gran refinamiento intelectual, sobre todo en el campo de la filosofía. Después de todo (como él mismo solía decir) el protestantismo alemán había requerido tres siglos para evolucionar desde las tosquedades de Lutero a los esplendores metafísicos de Hegel. Como argumento en la disputa que Gramsci mantuvo a lo largo de su vida con Croce y sus discípulos, era razón suficiente. Mientras tanto, sin embargo, se planteaban problemas acuciantes que urgía resolver, y entre ellos el más importante era el papel del partido como sustantivación de la conciencia de la clase obrera. Para Gramsci, el socialismo no era algo ajeno, como para Lenin, al movimiento obrero «espontáneo». Por el contrario, era la articulación consciente de aquello que más o menos confusamente sentían las masas trabajadoras. Los intelectuales socialistas, orgánicamente relacionados con la clase de donde provenían, representaban la *autocoszienza critica* de su clase, los creadores de su conciencia. Este planteamiento constituía una notable divergencia del modelo leninista; pero Gramsci había llegado al comunismo a través del sindicalismo, de aquí que mantuviera su fe en la capacidad de la clase obrera para generar su propia élite intelectual, lo que en última instancia no era más que una nueva concepción del mundo tal como aparecía prefigurada tenuamente en el marxismo. Desde esta perspectiva, la «hegemonía» cultural implicaba una nueva filosofía de la vida, a la que se le confería aceptación universal al ser su verdad demostrable. Lo que explica la circunstancia de que el comunismo italiano en la era postestalinista adoptara el papel de un movimiento humanista que representa la herencia del Renacimiento y del «Risorgimento» liberal. Sin embargo, no ofrece

una respuesta adecuada a los problemas planteados en la etapa estalinista; ya que considerar al estalinismo sólo como una respuesta al retrato ruso es pura y simplemente una evasión. El régimen estalinista había llevado a cabo una «revolución desde arriba» conscientemente controlada, con métodos horripilantes, aunque en última instancia triunfantes, a pesar de que en el proceso se sacrificara cualquier atisbo de «democracia proletaria». Si Gramsci hubiera vivido lo suficiente como para presenciar los resultados habría llegado probablemente a la conclusión, como básicamente tuvieron que hacer sus discípulos italianos a pesar de sus reticencias, de que el socialismo tenía que ser democrático para no ser indistinguible del fascismo. Su legado teórico era suficientemente amplio como para propiciar el retorno soterrado a la postura marxiana: la herencia liberal debía ser conservada y no abandonada en nombre de imperativos de carácter inmediato. Pero lo que es posible en Europa occidental puede ser impracticable en otros países, sobre todo en aquellos que carecen de cualquier tipo de tradición democrática y que se encuentran sometidos a las exigencias de la modernización a un ritmo acelerado en presencia de una resistencia obrera y campesina. En este caso las élites políticas responsabilizadas de una dictadura revolucionaria se verán forzadas a extrar la conclusión de que la Ilustración tiene que ser impuesta por la fuerza, incluso en el caso de que se opongan los estratos más retrógrados. Después de todo, éste era el enfoque «jacobino», y Gramsci tenía ciertas afinidades con el jacobinismo. De lo anteriormente expuesto no se puede extraer una moraleja unívoca, salvo que tanto los comunistas como los socialistas democráticos saldrán beneficiados de la lectura de Gramsci, siempre que no esperen encontrar recetas políticas aplicables a sus muy diversos problemas.

Si Gramsci no vivió lo suficiente como para presenciar la fusión del bolchevismo con el fascismo en la plenitud del sistema estalinista hacia los años 1940, su experiencia del régimen de Mussolini le sirvió de baremo para entender el nuevo fenómeno del totalitaris-

mo. Es éste un término que debe emplearse con cierta precaución, ya que ha sido en gran medida vaciado de su sentido operativo por escritores ansiosos de desacreditar cualquier cosa que no sea de su agrado, desde la Revolución Francesa en adelante. El totalitarismo significa la reconstrucción del orden social por métodos violentos y perpetuada por un régimen de partido único con un control real de la superestructura política. Lo que es muy distinto de la imposición de un gobierno autoritario por una oligarquía conservadora dispuesta a mantener un estado de cosas —este tipo de proyecto ha sido tradicionalmente apropiado por algunos intelectuales a través de la famosa idealización de Esparta en la *República* de Platón—. Un régimen totalitario o es dinámico o no merece esta designación específica. La confusión proviene de la tendencia intelectual conocida como «elitismo». El concepto de la élite política es de origen italiano, y no es una pura coincidencia el hecho de que fuera propugnado por Gaetano Mosca (1858-1941) y Vilfredo Pareto (1848-1923) en una época y un lugar en que el liberalismo se encontraba bajo el fuego de la izquierda y la derecha. El núcleo de esta doctrina consiste en el análisis de la política en cuanto realidad autónoma, y no —como parece ser la idea de Marx— como simple reflejo del conflicto social. La política consiste en el control del Estado, y la dirección política es inevitablemente ejercida por élites conformadas por individuos dotados de un talento superior para gobernar a sus inferiores. Esta situación se mantiene constante, con independencia de que el sistema sea o no nominalmente democrático, de lo que se deduce que la democracia, si se entiende por ella el autogobierno del pueblo, es un mito. En cuanto a la sociedad sin clases del socialismo marxista, es utópica por definición.

A cualquier persona familiarizada con la historia de Italia le será fácil encontrar las raíces maquiavélicas de esta teoría, aunque también gran parte del pensamiento político de Gramsci giraba en torno a los problemáticos «destinos» de la ciudad-estado italiana y a su fracaso en las últimas etapas del Renacimiento. Existe entonces

cierta base para mantener que en los años 1890, cuando Mosca y Pareto desarrollaban su doctrina de las élites, mientras Antonio Labriola explicaba el marxismo y Benedetto Croce adoptaba el hegelianismo, los pensadores políticos italianos elaboraban distintas variaciones sobre un mismo tema, lo que no quiere decir que todo lo que escribieron tuviera la misma importancia. La teoría de Mosca sobre la clase dirigente, esbozada por primera vez en 1884 y elaborada posteriormente en 1896, era pura bazofia, y no fue muy difícil para Gramsci rebatirla: «La llamada 'clase política' de Mosca no es otra cosa que el sector intelectual del grupo en el poder» (Meisel, 315). El *Trattato* de Pareto de 1916, a pesar de su impresionante amplitud, probó ser totalmente estéril, y el valioso Robert Michels, con su plúmbeo análisis de la socialdemocracia alemana, no causó mayor impacto entre sus lectores italianos que el que había causado a sus lectores alemanes, quienes tenían un conocimiento del tema de primera mano. Pero estos autores, a pesar de su esencial provincianismo —lo mismo que Sorel, quien hizo amplio uso de ellos—, promovieron lo que podríamos llamar la sociología de la política. Si bien es cierto que no ofrecían soluciones, al menos planteaban algunas cuestiones importantes.

En lugar de considerar los aciertos o errores de la teoría de las élites nos limitaremos simplemente a señalar algunas circunstancias históricas: 1) La doctrina, tal y como fue esbozada por Mosca en 1896 y revisada por Michels y Pareto hacia 1910, era simultáneamente antiliberal y antimarxista, razón por la que atraía a los nacionalistas conservadores, aunque también tuvo acogida entre sindicalistas desengañados, algunos de los cuales pasarían a engrosar las filas fascistas a partir de 1918. 2) El fascismo, aunque originariamente concebido en suelo italiano y llevado a la práctica por Mussolini, se desarrolló en un contexto internacional. En concreto, encontró terreno abonado en Latinoamérica, donde aportó un instrumento ideológico a las distintas oligarquías dirigentes y a los elementos más nacionalistas del ejército y de los intelectuales. 3) Suscitó una réplica mar-

xista, elaborada por Gramsci, que había quedado impresionado por el colapso del liberalismo italiano y por la indefensión del movimiento obrero, tanto socialista como comunista, al enfrentarse a la embestida fascista. El fascismo italiano, a pesar de sus pretensiones de representar un régimen «totalitario», se encontraba de hecho maniatado por su compromiso inicial con la monarquía y la Iglesia, sin cuya ayuda no habría llegado al poder. De los distintos regímenes fascistas, únicamente el alemán a partir de 1933 se aproxima al verdadero modelo totalitario, en la medida en que se independizó de los elementos conservadores del Estado y de la sociedad, con quienes se había aliado inicialmente. Por el contrario, el estalinismo era absolutamente totalitario, ya que la revolución aniquiló todas las instituciones de la sociedad y concentró la autoridad política en la dirección del partido comunista. Así el régimen estalinista pudo, a partir de 1929, efectuar una «revolución desde arriba», expropiando al campesinado, reintroduciendo determinadas formas de servidumbre estatal e imponiendo un grado de disciplina laboral sin paralelo en cualquier otro país en proceso de industrialización en gran escala. Este último rasgo indujo a sus críticos trotskistas o bujarinistas a definir al régimen como «burocrático», dando con ello a entender que había surgido una nueva clase dirigente, o que se había reestablecido una vieja clase, en la burocracia estatal que estaba en posesión o administraba colectivamente los medios de producción nacionalizados. El problema con que se enfrenta este tipo de análisis es que se presupone la tradicional diferenciación entre el funcionamiento autónomo de la economía y su superestructura política, mientras que la originalidad del estalinismo, y en menor grado del fascismo, residía en el hecho de que había eliminado esta dicotomía. Esta cuestión sería planteada en 1957 —cuando durante un breve período fue posible discutir estos temas en Europa del Este— por un distinguido sociólogo en los términos siguientes:

Cuando se estaba formulando el sistema de conceptos y los problemas de la sociedad burguesa, cuando el pensamiento de

Marx y de Engels se desarrollaba hasta convertirse en una doctrina coherente e importante, se desconocían aún las consecuencias sociales de la gran revolución técnica... que transformarían las formas de vida social en el siglo xx... tampoco había conocimiento de un sistema social basado en la nacionalización de los medios de producción. No había aún experiencia alguna sobre el tipo de planificación que llegaría a aunar en gran parte del globo la casi totalidad de la economía, incluida la producción de los llamados «valores culturales», en un sistema centralizado, y que asumiría la dirección de la fuerza de trabajo, la distribución en gran escala de los privilegios y discriminaciones, y la conformación consciente de la estructura social...

En aquellas circunstancias en que los cambios de la estructura social están en mayor o menor grado sometidos a la decisión de las autoridades políticas, nos encontramos muy lejos de las clases sociales tal y como las interpretaron Marx, Ward, Veblen o Weber, de las clases concebidas en cuanto grupos determinados por su relación con los medios de producción o, como otros dirían, por sus relaciones con el mercado. (Ossowski, 2-3, 184.)

En otras palabras, que las clases son un fenómeno específico de la sociedad burguesa. Sin duda, el hecho de que fuera un autor polaco, bien versado en la teoría leninista y buen conocedor de la realidad estalinista, quien llegara a esta conclusión en los años 1950, realza su interés. La desintegración de la sociedad de clases está estrechamente ligada al fenómeno del totalitarismo. Si las «autoridades políticas» pueden alterar constantemente la estructura social, el estado unipartidista adquiere su propia dinámica y se convierte en el instrumento consciente de la reconstrucción social. La casta política dirigente, libre de las trabas impuestas por la oposición organizada, puede así imponer su voluntad de una forma que sería inconcebible en condiciones en las que el «estado» y la «sociedad» se interrelacionan de tal forma que el primero se manifiesta como el «órgano ejecutivo» de la última. Tal vez sea conveniente destacar que la tradición «maquiavélica» asociada a Mosca y Pareto es totalmente inocente en estos descubrimientos, ya que dicha tradición se refiere exclusivamente a la manipulación del poder. Estos escritores conservadores eran críticos de la democracia parlamentaria en cuanto sistema ineficaz de gobierno, pero nunca previeron, y menos abogaron, por la reconstrucción vio-

lenta de la «infraestructura» socioeconómica en su totalidad, con arreglo a las directrices que emanaban de la «superestructura». Tampoco fue éste el caso de aquellos socialistas demócratas que adoptaron las directrices de Marx o Engels y de sus sucesores. En cuanto a los fabianos, desde luego eran sospechosos, como hemos visto, de ser proclives al gobierno de la burocracia ilustrada que sofocaría la iniciativa individual. Aunque un rápido repaso de sus escritos o de los de sus críticos marxistas o socialistas corporativistas nos muestra que el régimen fabiano estaba destinado simplemente a *administrar* un país ya colectivizado por la presión impersonal de las fuerzas económicas. Se suponía que esta sociedad sería estable, si no estática, y en cualquier caso sería gobernada democráticamente con una gran diversidad de controles y contrapesos. El fenómeno totalitario surgió en circunstancias excepcionales en los confines semicivilizados de Europa, y fue posteriormente catapultado en el espacio político por los movimientos rivales, el comunista y el fascista. Su futuro no fue previsto, si es que no era totalmente imprevisible.

¿En qué consiste la importancia de este «colectivismo burocrático» (si es que vamos a bautizarle con este nombre) para la llamada «nueva clase» de gerentes y administradores? En primer lugar, lo que se entiende por gerencia se refiere evidentemente a *todos* los tipos de sociedades industriales desarrolladas, sean capitalistas o socialistas, democráticas o autoritarias, pluralistas o de partido único, occidentales u orientales. En otras palabras, al ser un fenómeno global, relacionado con lo que se entiende por burocratización, no puede ser aducido como un argumento en una controversia entre liberales y socialistas, o entre demócratas y autoritarios. Si existe una «nueva clase» en el sentido de un estrato social generado espontáneamente por el proceso de producción científico e industrial, su surgimiento no depende de determinadas decisiones políticas. Pero *¿existe* efectivamente tal clase? Tal vez parezca una perogrullada, pero si uno se adhiere a la idea de que «las clases» son propias de una economía de mercado, es incoherente

afirmar a continuación que una «nueva clase» ha surgido en unas condiciones en las que la economía de mercado está siendo sustituida por la planificación centralizada (que no tiene por qué ser necesariamente totalitaria). Como máximo se podría hablar de un nuevo estrato dirigente. Sin embargo, los economistas de filiación keynesiana son partidarios del término, probablemente porque llena el vacío existente en la vieja sociología, debido a la resistencia de sus fundadores a emplear el término de «clase» por temor a ser considerados socialistas. Así, encontramos actualmente la afirmación de que «en la América opulenta ha surgido una nueva clase que está abocada a expandirse... y cuyo pasaporte es la educación. En última instancia, la expansión de esta nueva clase, para la que el trabajo es agradable, es el verdadero índice de progreso» (Sievers, resumiendo a Galbraith, 69). No está claro si esto es algo más que una nueva forma de enunciar que se ha producido un crecimiento numérico de la *inteliguentsia* o de los asalariados en general. El profesor J. K. Galbraith nos ofrece en la década de 1960 una imagen de la Nueva Clase como pionera de lo que en los años 1950 describía como la «sociedad opulenta».

> Apenas nos hemos dado cuenta de que la clase ociosa ha sido sustituida por otra mucho más amplia, para la que el trabajo está desprovisto de la antigua connotación de dolor, fatiga o cualquier otra dolencia física o mental. El surgimiento de esta nueva clase, como se la puede denominar, ha pasado desapercibido, debido en gran medida a una de las más antiguas y efectivas ofuscaciones en el campo de las ciencias sociales. Es decir, al esfuerzo por mantener que cualquier tipo de trabajo, sea éste físico, intelectual, artístico o empresarial, es esencialmente el mismo. *(The Affluent Society,* 264-265.)

Una década más tarde, el término clave ya no era «opulencia», sino «tecnoestructura», aunque el eje de la argumentación seguía siendo esencialmente el mismo *(The New Industrial State,* 86 ss.)

Aparentemente, todo esto tiene escasa relación con la conocida afirmación de que en las sociedades colectivizadas de la U. R. S. S. y de Europa del Este ha llega-

do al poder una Nueva Clase. Sea cierta o falsa, esta afirmación expresa algo muy específico: que la propiedad y/o el control de los medios de producción colectivizados están personificados en una burocracia inamovible que monopoliza el poder político y económico y que utiliza al partido comunista como su instrumento. Un estrato gobernante de este tipo, si está equipado con poderes para autoperpetuarse, tendrá mayores semejanzas con la antigua nobleza que con la burguesía, ya que aunará las funciones militar, política, económica, social y cultural, algo que la clase media europea jamás consiguió a escala nacional, aunque es discutible si no alcanzó esta meta en las ciudades-estado del norte de Italia, Flandes, Holanda y Suiza durante el período comprendido entre los siglos XIV y XVI. Si en algún lugar está en vías de formación un proceso de *este* tipo, es altamente improbable que se tenga conciencia de su existencia, y aun menos que sea perceptible para los ajenos al mismo, al menos en su etapa inicial. Una nueva clase, lo mismo que una nueva cultura, no surge de la noche a la mañana. Sin duda, hay algo de verdad en la noción de que la separación funcional entre el trabajo físico y el intelectual contiene el germen de una nueva división en términos de clase. Si este proceso resultara irreversible, habría necesariamente que llegar a la conclusión de que el objetivo de una sociedad sin clases es utópico, en la medida en que presupone que la división del trabajo puede ser superada. Pero queda por ver si esto es o no cierto, y en cualquier caso no repercute sobre el ejercicio del poder. El análisis de clases se refiere a procesos a largo plazo, no a fenómenos políticos e ideológicos transitorios.

Sin embargo, la tendencia actual en la sociología ha impedido que se trate de una cuestión sin que aparezca la otra. Si el concepto de «clase dirigente» se utiliza para describir a la élite política de cualquier sociedad específica, la discusión se centrará en torno al tema que se ha hecho familiar en la bibliografía sociológica a través de las obras de Weber, Schumpeter, Parsons y Pareto. Si la discusión se refiere a la polarización de las

clases sociales en la sociedad *burguesa,* será mejor aferrarse al aparato teórico marxiano, que está elaborado precisamente para analizar este tema específico. Si lo que se pretende es investigar el fenómeno del totalitarismo en el siglo XX, conviene entonces tener presente la aportación de Ossowski sobre las limitaciones internas en el sistema teórico tanto liberal como marxiano. A la inversa, si se limita el debate al tema del control obrero en la industria, habremos de constreñirnos a la terminología socialista, que a su vez nos replanteará los temas ya en candelero en la controversia iniciada antes y después de 1914 por los Webb, Bernard Shaw, William Morris, Tawney, Cole y sus compañeros. El objeto de este ejercicio en el presente capítulo no es «resolver» este específico problema, sino clasificar la serie de instrumentos conceptuales necesarios.

Apliquemos ahora una perspectiva histórica. En sus orígenes, el socialismo en Europa occidental se gestó a partir del embrionario movimiento obrero existente en Gran Bretaña y Francia hacia 1830: en concreto, a partir de la «aristocracia obrera» compuesta por trabajadores especializados y sindicados. El movimiento se enfrentó con ciertas dificultades para emanciparse de sus antecedentes populistas agrarios, que lo enlazaban con una tradición democrática más antigua. En su posterior evolución adquirió conciencia política a través de sus luchas para conquistar lo que entonces acertadamente se definía como objetivos de clase. Simultáneamente, atrajo las simpatías y el apoyo de teóricos que provenían de la élite intelectual de la clase media. Posteriormente, Lenin y sus seguidores interpretaron este hecho en el sentido de que el movimiento obrero, abandonado a sí mismo, no podía elevarse espontáneamente por encima de un nivel «sindicalista», de lo que se deducía que los intelectuales radicales tendrían que aportar «desde fuera» una conciencia socialista. Sin duda, esto ocurrió en Rusia. Pero en otros países los intelectuales generalizaron esencialmente aquellos elementos inherentes en la rebelión espontánea de los obreros contra sus condiciones de vida en el sistema capitalista. El reconoci-

miento de este hecho era crucial para el movimiento sindicalista, del que posteriormente afloraría un cierto número de comunistas: Gramsci fue el pionero de una generación de dirigentes obreros que confundieron la Revolución Rusa con la toma del poder por el proletariado. De hecho no fue así, ni podía serlo. El socialismo ruso fue obra de la pequeña nobleza terrateniente, estrato que ya destacaba con anterioridad a la sublevación tardía de una incompetente burguesía que perdería su oportunidad en 1917. Lenin fue el último y más grande de esos intelectuales *declassé* que durante un siglo habían dado forma y contenido a la doctrina populista de que Rusia podía y debía «eludir» la etapa capitalista. Lenin estaba en lo cierto al afirmar que esta teoría tenía que ser implantada en el movimiento obrero, pero la conclusión que extrajo, según la cual el partido «tenía que estar constituido por 'revolucionarios profesionales'», era irrelevante en las condiciones en que surgieron los movimientos comunistas en Europa central y occidental a partir de 1919. Esta noción, específicamente rusa, era inaceptable incluso para los marxistas polacos como Rosa Luxemburgo, y en mayor grado para los dirigentes obreros formados en la tradición sindicalista. Sin embargo, estos últimos habían desarrollado simultáneamente otra forma de elitismo basada en la idea de que sólo una minoría de obreros con conciencia de clase eran capaces de alcanzar una adecuada comprensión de su cometido histórico. De esta forma era imposible que teóricos como Gramsci se consideraran leninistas. El malentendido implícito en esta situación sólo se manifestó una vez que la burocracia soviética rompió abiertamente con el movimiento obrero. La conmoción ulterior que produjo este descubrimiento explica la confusión de los partidos comunistas en todos aquellos países industrialmente avanzados en donde el movimiento obrero había superado las formas de rebelión primitivas asociadas normalmente al impacto del capitalismo incipiente. A la inversa, el modelo ruso, al ser propiciado en un país retrasado por revolucionarios que procedían de la pequeña aristocracia, continuó gozando

de cierto atractivo emocional e intelectual entre intelectuales radicales situados en condiciones similares, sobre todo en América Latina y en el Sudeste Asiático.

¿Y cuál es la relación de todo esto con el concepto de «una nueva clase», o con el concepto paretiano de la «circulación de las élites»? Ninguna en absoluto, salvo en la medida en que es inevitable una cierta teorización sobre las élites en circunstancias en que la tradición socialista ha precedido al surgimiento de un auténtico movimiento obrero. Esta circunstancia se produjo en Rusia, aunque había tendencias similares en España, razón por la que la versión anarquista de Bakunin del socialismo de la pequeña nobleza terrateniente tenía una acogida favorable entre los españoles que no veían con buenos ojos la democracia burguesa. También atrajo al *lumpenproletariat* de Nápoles, pero no así a la aristocracia obrera de Turín y Milán, de donde extraería su base el partido de Gramsci en los últimos cincuenta años. Es cierto que el partido comunista italiano, al contrario de su predecesor socialista, se había esforzado en llegar al campesinado, ya que la experiencia fascista le sirvió de advertencia para no postergar las zonas rurales en beneficio de un mero reformismo laboral en las ciudades. Pero había optado por esta alternativa apoyándose en actitudes mentales gestadas en los centros industriales. En otros términos, a lo largo de su historia, había sido leninista únicamente en la medida en que pretendía obtener el poder total y el estado unipartidista, y al abandonar en su último giro este objetivo, volvió a sus orígenes. No es por ello sorprendente que el ejemplo ofrecido por el país de Europa occidental donde el comunismo tiene mayor fuerza numérica, haya comenzado a repercutir sobre el resto del movimiento comunista en Europa. En la medida en que estos partidos redescubren el legado marxista, están inevitablemente forzados a revisar la doctrina leninista que han superpuesto al mismo.

3. Más allá del capitalismo

Tal vez sea oportuno finalizar este estudio con algunas observaciones sobre la economía del socialismo, no en cuanto contribución al análisis de los problemas técnicos, sino con el fin de aclarar algunas malas interpretaciones. Es inútil pretender que el historiador puede aportar algo más que la simple exposición de la evolución reciente de lo que se ha convertido progresivamente en un tema para especialistas. El breve volumen de Oscar Lange y F. M. Taylor, publicado por primera vez en 1938 y reeditado repetidas veces desde entonces, cita una serie de trabajos publicados en los años 1930 sobre la cuestión de la redistribución de recursos en el sistema de planificación central. Desde entonces este pequeño gotear se ha convertido en un manantial de publicaciones, al que el propio Lange hizo en los años 1959-1963 una notable contribución con un riguroso análisis profesional de la teoría económica en términos estrictamente marxistas; análisis respaldado por la autoridad de un distinguido teórico, entonces todavía a cargo de la planificación socialista en su país natal, Polonia. Cualquier persona interesada en conocer la opinión de un economista marxista, a finales de la década de 1950 y a comienzos de la década de 1960, sobre los problemas y el porvenir del capitalismo (y sobre el enfoque histórico asociado habitualmente a autores alemanes como Werner Sombart y Max Weber) deberá consultar sus obras. La experiencia será válida, incluso aunque el lector o lectora no extraiga de su lectura más que la sorpresa de encontrar que el famoso análisis de la reforma de Weber aparece considerado como parte integrante de la filosofía idealista hegeliana *(Political Economy,* 268). Nunca será perjudicial someter los presupuestos convencionales que uno sustenta a la prueba de un juicio hostil que está respaldado por la solidez de unos conocimientos profundos y de una experiencia práctica.

Lange menospreciaba a la economía no marxista, bien fuera «subjetivista» o «histórica», para emplear su propia terminología. Era buen conocedor de la programación matemática y no escatimaba su uso, aunque no veía motivo para alejarse de los presupuestos básicos que Marx había extraído de los clásicos de la economía política. En su opinión, el enfoque empírico que abandonaba los conceptos «abstractos» y la doctrina utilitarista o marginalista representaba dos aberraciones paralelas: la escuela histórica abandonó de una vez por todas la teorización, mientras que los marginalistas sustituyeron el realismo sociológico de los clásicos por un burdo psicologismo. El objeto de la economía política clásica era la creación de riqueza, y el de su versión marxista las relaciones de producción determinadas históricamente. El marginalismo, la doctrina asociada a Jevons, Walras, Pareto, Marshall y Menger, estudiaba el comportamiento de los individuos en un contexto social que implícitamente se daba por sentado. Al partir de un análisis de la estructura de las relaciones socioeconómicas, «la economía política se convierte en el estudio de la relación del hombre con los objetos que satisfacen sus necesidades, con los bienes cuya posesión causa placer o constituye riqueza» (Lange, 234). Teóricamente el comportamiento del hombre se adecúa al principio de maximizar una entidad conocida por «utilidad»; así, la economía, un ejercicio relacionado en sus orígenes con el surgimiento del sistema de mercado, se convierte en el estudio de un determinado aspecto de una naturaleza humana inmutable, cuyo objetivo final es transformar la «economía» en una «lógica de elección», cuyo marco externo es la relación de fines a medios escasos. La sociología se diluye en la psicología. En la escuela de Weber y sus seguidores la sociología escapa a este destino sólo a cambio de contribuir a convertir la *teoría* económica en *historia* económica. El lector minucioso de las versadas diatribas de Lange descubre pronto que Joseph Schumpeter queda excluido de estas críticas. Pero Schumpeter era un conservador pesimista que, aunque detestaba el socialismo, considera-

ba que su advenimiento era ineluctable. En cuanto a Keynes, es de todos conocido que se dedicó a la macroeconomía, sobre todo al estudio de temas como el desempleo y los ciclos económicos. En este sentido, tanto sus discípulos como los neomarxistas se encuentran en la situación de dos ejércitos rivales enfrentados en un combate por la conquista del mismo terreno (Robinson, *Economic Philosophy*).

Para que no parezca que estas breves acotaciones pretenden hacer justicia a un tema que hasta el momento ha ocupado algunas de las mejores mentes del mundo intelectual durante más de un siglo, cambiemos ahora a aguas menos profundas y más seguras. Tal vez la afirmación siguiente parezca extraña: «A la derecha de los marxistas están los socialistas.» (Heilbroner, 291.) Pero es sin duda cierto que algunos economistas de renombre han elaborado una defensa teórica del socialismo sin prestar la más mínima atención a Marx. También es cierto que generalmente han elaborado esta defensa teórica retomando la crítica moral del capitalismo asociada a Robert Owen o a William Morris y su progenie. Es decir, que han acentuado la distinción entre «producción para la obtención de beneficios» y «producción para el uso». Pero en cierto sentido toda producción está orientada al uso, ya que si las mercancías no tuvieran valor de uso, no podrían ser vendidas y nadie podría obtener beneficios con las mismas. Esta es la apología normal del capitalismo o de la empresa privada, llámese como se quiera. Incluso la empresa más poderosa ha de producir bienes susceptibles de ser vendidos, y sólo podrá vender aquello que otra gente necesite, o crea necesitar, porque se les ha dicho así, lo que sin duda es muy distinto. En este sentido, la producción para la obtención de beneficios se convierte automáticamente, por el funcionamiento del mercado, en producción de bienes de uso. Existe una versión altamente simplificada del anticapitalismo, que condena su funcionamiento sobre la base de que está motivado por los intereses egoístas de los productores. Pero esto no es más que una rotunda tontería. Los intereses egoístas de los in-

dividuos no son necesariamente antisociales, y si pudiera demostrarse que la «mano invisible» del mecanismo de los precios convierte el egoísmo individual en actividades encaminadas a promover el bienestar general, el sistema sería inmune a las críticas basadas en argumentos simplistas de carácter moral. Los anarquistas o socialistas podrían todavía preferir un sistema diferente, pero carecerían de base para afirmar que el capitalismo es nocivo para el interés general, o que se puede establecer un mecanismo más adecuado para satisfacer las necesidades materiales de la sociedad. Sin embargo, esto es exactamente lo que los socialistas afirman, y las razones que aducen en defensa de su argumentación habrán de ser respaldadas con argumentos que tengan en consideración la postura de sus adversarios.

Manteniendo al margen la tesis marxiana sobre la explotación del trabajo —concepto que está en función de las proposiciones generales sobre el trabajo y el valor, inaceptables para los economistas no marxistas— la defensa más moderada del socialismo en cuanto sistema económico se sustenta en la proposición de que la planificación estatal es socialmente superior a la economía de mercado libre de tipo capitalista. Con el fin de evitar cualquier malentendido, dejaremos bien sentado que «capitalismo» significa el control de los medios de producción por los propietarios del capital individual o corporativo, que están forzados a obtener beneficios si quieren sobrevivir, y por ello deberán dar prioridad en sus intereses al cómputo económico. Aun más, habría que partir del presupuesto de que la asignación racional de los bienes de consumo por medio del funcionamiento del mecanismo de los precios (o del mercado) es posible incluso bajo un sistema de planificación central. Algunos economistas ponen esto en entredicho, y desde luego si tienen razón se desbarata la defensa *económica* del socialismo. Aquellas personas que ya se han habituado a una economía de mercado (es decir, a una economía en la que la oferta de bienes está en función de la demanda) es difícil que prefieran un sistema en el que la satisfacción

de las necesidades depende del capricho de una burocracia incontrolada. Cabe la posibilidad de aducir que en una sociedad verdaderamente libre e igualitaria, la producción estará exclusivamente controlada por la demanda. Teóricamente, tanto los comunistas como los liberales del *laissez faire* más extremistas conciben este estado de cosas como su objetivo. Por ello, no hay lugar para la discusión. Las opiniones divergentes sobre este tema específico se producen en torno a la cuestión de si el capitalismo se aproxima o no a un estado de cosas en el que el consumidor sea soberano, en el sentido de que tenga posibilidades razonables de que se satisfaga su demanda de bienes. Conviene aclarar también que la disputa entre liberales y socialistas sobre este tema no tiene ninguna relación con lo que uno piensa sobre la relación salarial. Incluso si la propiedad capitalista en su totalidad fuera confiscada por el Estado, la relación salarial no sería eliminada, ya que la gente tendría que seguir trabajando y percibiendo a cambio una remuneración de acuerdo con su actividad específica. Existe cierta confusión sobre este tema, por lo que sería conveniente hablar primero del mecanismo del mercado, antes de adentrarnos en la cuestión de la propiedad social.

Los socialistas creen por lo menos en la planificación económica que se opone al funcionamiento de un sistema económico en el que predominan las empresas privadas y los beneficios se distribuyen entre accionistas y gerentes. Un sistema de este tipo perpetúa necesariamente la división de clases entre una minoría acaudalada y una mayoría desposeída. Además, la economía capitalista sólo responderá a la «demanda efectiva» que esté respaldada por la correspondiente capacidad adquisitiva. Este sistema sólo funciona en beneficio de las personas con capacidad de pago e ignora la existencia de otros individuos. Por ello no satisface normalmente las necesidades materiales básicas, excepto de una forma indirecta que no es del agrado de todo el mundo. En términos más rudos, habría que decir que la lógica del sistema implica la producción de bienes de lujo para una minoría, en vez de suministrar alimentos, vestido y viviendas decentes a

la mayoría. Sin embargo, esta situación no se debe a la mala voluntad o estupidez de aquellas personas que controlan los medios de producción, sino que es la conclusión lógica del funcionamiento del mercado. Esta situación no se producirá en una comunidad igualitaria, ya que todos los individuos tendrán aproximadamente el mismo poder adquisitivo; pero la sociedad burguesa no es igualitaria. El resultado es que se reproducen constantemente e incluso se agudizan las desigualdades sociales, a pesar de que la sociedad sigue enriqueciéndose y de que hay ciertos incrementos en la renta real. El automatismo interno del sistema es tal que aquellos que parten con ciertas ventajas materiales, incluyendo las ventajas en los conocimientos técnicos, la formación profesional y la educación, tienen asegurada una parte desproporcionada del producto social. «El mecanismo de los precios gratifica a los individuos en función de la escasez relativa de los recursos (trabajo y propiedad) que posean, pero no cuenta con ningún mecanismo que permita la distribución igualitaria de esos recursos escasos. Para que haya justicia en la distribución, tendremos que recurrir sin duda a los poderes del Estado» (Lewis, 12).

En sí mismo, este razonamiento tiene un carácter democrático más que socialista, distinción importante que si se soslaya da lugar a confusión. La corrección sistemática de las desigualdades inherentes al sistema, a través de la intervención estatal adecuada, es un aspecto de lo que ha dado en llamarse «estado de bienestar» *(welfare-state)*. La doctrina del «estado de bienestar», al menos en su formulación más aceptada, mantiene inalterada la relación salarial. En condiciones óptimas, los gobiernos socialdemócratas basados en mayorías parlamentarias están capacitados para hacer realidad el estado de bienestar, como lo demuestra el ejemplo típico de los países escandinavos. En condiciones menos favorables, como en la Gran Bretaña después de 1945, al menos pueden corregir las desigualdades más flagrantes, producto del funcionamiento incontrolado del sistema de precios capitalista. Los medios idóneos para conseguir este fin son los impuestos sobre los ricos y la expansión del sector públi-

co (educación, sanidad y vivienda). Por muy importante y beneficioso que sea, este tipo de medidas distan del socialismo en la medida en que no modifican el *status* de los asalariados manuales y técnicos, ni siquiera en el caso de que las industrias claves y los servicios públicos sean nacionalizados o puestos bajo control municipal. La relación salarial se sustenta en el hecho de que los asalariados manuales y los técnicos no son propietarios de los medios de producción, es decir, de los instrumentos de trabajo. Si fueran propietarios de los mismos, también tendrían que seguir trabajando, pero los beneficios ya no serían acaparados por los detentadores del capital. Cualquier planteamiento que no comprenda la abolición de la relación salarial no podrá ser reivindicado como socialista, aunque represente un avance en este sentido.

A veces se alega que en condiciones de pleno empleo el *status* de los asalariados pierde su carácter degradante, ya que los empresarios tienen que pujar por la mano de obra en circunstancias en que los trabajadores, sindicados o no, están en condición de imponer los términos del contrato. Pero esta situación no se ha producido jamás en ningún país, salvo durante períodos breves y excepcionales (normalmente en época de guerra), e incluso si por alguna razón adquirieran carácter permanente, por medio de medidas monetarias adecuadas, esto no alteraría el hecho de que los accionistas continúan embolsándose los beneficios de la empresa y beneficiándose automáticamente del continuo progreso técnico. En consecuencia, los socialistas (a diferencia de los socialdemócratas) no pueden considerar el pleno empleo y el estado de bienestar como su objetivo último. Por lo mismo, tampoco pueden quedar satisfechos con un tipo de planificación central que confiere toda la autoridad al gobierno, sobre todo si éste no está controlado democráticamente. La política de pleno empleo y la planificación central fueron utilizadas por Hitler y Stalin, y éste eliminó también la propiedad privada de los medios de producción. Pero sólo los fascistas y/o los estalinistas quedaron satisfechos con el consiguiente estado de cosas. Incluso dejando a un lado las monstruosidades asociadas a estos dos regí-

menes, es poco probable que el tipo de planificación central que entrega el poder absoluto a una burocracia política sea eficaz, y es seguro que suprimirá la libertad. Si fuera éste el único obstáculo con que se enfrentan los partidarios del *laissez faire,* bien podrían evitarse el esfuerzo que se toman en demostrar que el capitalismo, con el transcurso del tiempo, hará rico y feliz a todo el mundo. Aquellas personas que han llegado a conocer las entrañas de un régimen fascista o estalinista, tratarán por todos los medios de evitar su establecimiento. Preferirán incluso soportar las depresiones económicas o el paro, siempre que exista alguna posibilidad razonable de volver a la normalidad. Después de todo, también se puede lograr un grado mínimo de planificación económica, incluso bajo el capitalismo moderno de las grandes corporaciones, y es preferible la injusticia social que acompaña necesariamente a este sistema que ser asesinado o enviado a campos de trabajo forzados, o incluso es preferible a hacer colas interminables para obtener una oferta caprichosa de bienes y servicios de calidad inferior. Si el socialismo llegara a ser identificado permanentemente con el tipo de vida impuesto a partir de 1945 en Europa del Este, poca gente en sus cabales sería partidaria de él.

Con objeto de no hacer una exposición tendenciosa, conviene añadir que, mientras los comunistas tienden a identificar socialismo y propiedad estatal, los socialdemócratas tienen el hábito de equipararlo con el reformismo laboral y con una política de legislación social. Ambas posturas reflejan opciones políticas a corto plazo que tal vez sean inevitables, dadas las circunstancias, pero que, en cualquier caso, no se adecúan a una definición idónea de los objetivos socialistas tradicionales. Tal vez estos objetivos sean inalcanzables, en cuyo caso habría que descartar el socialismo democrático; pero más vale tener las ideas claras respecto a lo que uno defiende. El término «socialismo» fue originariamente acuñado con el propósito de designar una sociedad en que los productores fueran propietarios de los instrumentos de trabajo. Dado que en las condiciones de la industria moderna no se puede establecer la propiedad individual de estos ins-

trumentos (el error común a liberales y socialistas es pensar que se puede reinstaurar la propiedad privada, cuando de hecho se trata de algo totalmente imposible, a no ser en los bienes de consumo que por definición no son «instrumentos de producción»), la única definición razonable de socialismo es aquella que se cifra en la propiedad colectiva o social. La distinción entre propiedad estatal y propiedad social debiera ser obvia: la primera confiere el control efectivo a una burocracia política, lo que no ocurre en la segunda. Si fuera necesario dar una breve definición del socialismo, la que cumple mejor el requisito es la ofrecida por Dickinson en 1939:

> El socialismo es aquella organización económica de la sociedad en la que medios materiales de producción son propiedad de toda la comunidad y son administrados por órganos representativos y responsables ante la comunidad, conforme a un plan económico general, y en donde todos los miembros de la comunidad se encuentran en igualdad de derechos para beneficiarse de esta producción socialmente planificada. (Citado por Smith, 113.)

La objeción de que esta comunidad sea tan pobre «que la vida en ella sea poco menos que intolerable» *(ibid.)* en principio es válida, aunque siempre se ha dado por sentado que uno hablaba de las sociedades industrialmente avanzadas y no de un retorno a las condiciones sociales primitivas. Evidentemente, las personas que así lo deseen pueden optar por una vida de pobreza monástica, en cuyo caso es poco probable que les molesten las comparaciones con sociedades más ricas.

Si uno adopta como criterio la formulación de Dickinson, necesariamente estará en desacuerdo con Schumpeter, quien definía el socialismo como «un modelo institucional en el que el control de los medios de producción y el de la propia producción está en manos de una autoridad central» *(Capitalism, Socialism, and Democracy,* 167). Medido por este rasero, el Egipto de los faraones y la Rusia de Stalin serían sociedades socialistas. Schumpeter excluye expresamente «el socialismo gremial, el sindicalismo y otros formas similares» *(ibid.,* 168) sobre la base de que «el socialismo centralizado, a mi entender, ha adquirido tal predominio que sería una pérdida

de tiempo considerar cualquier otra forma». Su renombrado contemporáneo Oscar Lange, al considerar el mismo tema unos años más tarde desde su antípoda política, coincidía sustancialmente en que el término socialismo significaba control estatal y planificación central. Si bien hablaba de «la propiedad social de los principales medios de producción» *(Political economy,* 81), no se pronunció sobre la diferencia entre la propiedad estatal y la propiedad colectiva. Lo que en la práctica equivalía a equiparar nacionalización y socialización, planteamiento inevitable en la Polonia ulterior a 1945 y en el resto de los países de la Europa del Este controlados por la Unión Soviética, pero erróneo desde la perspectiva de la teoría socialista. Las tensiones a que esto dio lugar quedan bien ilustradas por los acontecimientos de Checoslovaquia, donde los reformadores fueron tratados como una amenaza en potencia para la autocracia soviética y para sus satélites de Europa del Este, porque trataron de transformar la gerencia burocrática en un genuino control social. En la práctica, esto se traducía en la instauración de un cierto grado de democracia bajo la forma de los consejos obreros, con el propósito de contrapesar el hasta entonces incontrolado poder de la burocracia política responsabilizada del aparato de planificación central. Como este aparato era la raíz de los sistemas socialistas estatales, implantados en toda Europa del Este a partir de 1945, difícilmente sorprenderá que el experimento checoslovaco de 1968 fuera declarado «revisionista», lo mismo que había sido estigmatizado años antes el modelo yugoslavo, de mayor éxito.

A pesar de todas sus deficiencias, medido según baremos socialistas, el electorado, cuando se le consulta, generalmente prefiere el capitalismo moderno, controlado y post-keynesiano, al sistema de propiedad estatal en su modelo soviético o al sistema de *laissez faire* que periódicamente restablece el equilibrio por medio de crisis gigantescas y del ingente desperdicio de recursos humanos y materiales que deriva del paro masivo. Aunque Keynes carecía de una visión social que rebasara los límites de la Inglaterra de su época, sin embargo sí tenía respuesta

al problema del desempleo. Al ser acusado de querer dar trabajo a los parados, aunque fuera abriendo zanjas y volviéndolas a rellenar, Keynes respondió acertadamente que aunque fueran pagados por no hacer más que eso, gastarían sus salarios en alimentos y otras necesidades, incrementando de esta forma el total de las rentas reales. La economía keynesiana es moralmente neutral y puede ser empleada al servicio del capitalismo, del socialismo o de cualquier otro sistema. Keynes tuvo la sinceridad de admitir esto, como lo prueba su famoso argumento de que las inversiones carentes de valor social pueden ser económicamente útiles:

> El antiguo Egipto era doblemente afortunado, lo que sin duda se debía a su fabulosa riqueza, ya que contaba con dos tipos de actividades, en concreto la construcción de pirámides y la búsqueda de metales preciosos, cuyo fruto, puesto que no satisfacía directamente necesidades humanas de consumo, tampoco se desvalorizaba en la abundancia. La Edad Media construía catedrales y recitaba endechas. Dos pirámides, dos funerales, son dos veces mejor que uno sólo, aunque no ocurre lo mismo con dos líneas ferroviarias de Londres a York. (*General Theory of Employment, Interest and Money*, 131.)

Este elegante cinismo (característica específica del mundo de Bloomsbury y de su cultura, de la que Keynes fue el más distinguido ornamento) era simplemente la tapadera de su razonamiento económico. El argumento era en sí mismo suficientemente convincente, y una vez aplicado en la práctica de cavar zanjas (en gran medida con fines militares) se empleó siempre que las tasas de crecimiento amenazaban con estancarse, o el desempleo rebasaba el nivel considerado como políticamente tolerable. Las ventajas concomitantes del nuevo sistema eran considerables, aun teniendo en cuenta que el problema de la inflación quedaba sin resolver. Pero no había ni un ápice de socialismo en el motor que propulsaba la maquinaria. Este seguía siendo el viejo nexo competitivo basado en la expectativa de beneficios de los inversores. La diferencia esencial residía en que ahora el Estado intervenía, supliendo las inversiones deficientes de los detentadores de capital.

Se puede considerar al socialismo estatal como una perversión de la auténtica propiedad social. El capitalismo de Estado difiere de lo anterior en que mantiene la propiedad privada de los medios de producción, especialmente en la forma de monopolios. A diferencia del capitalismo privado, actúa sistemáticamente para estimular altos niveles de empleo, y si es necesario incluso a través del total desperdicio de los recursos públicos en armamento y otras formas improductivas de gasto, que frente a la construcción de viviendas tienen la ventaja de no competir con el sector privado.

El capitalismo de Estado evita el derroche propio del mercado libre e impide que se empleen mal las inversiones en la etapa de desarrollo o que queden obsoletas en la etapa de saturación. Igualmente encauza las inversiones hacia nuevas empresas, que, a su vez, crean una nueva demanda —la «pirámide» de Keynes, las torres de equipamiento de Tugan-Baranowsky, un gigantesco sistema de defensa o una «nueva frontera»— e incluso pueden contrapesar las unidades de producción deficientes con unidades superproductivas. (Pachter, en Howe, ed., *The radical papers,* 41, 42.)

Aunque con despilfarro, el capitalismo de Estado es superior al capitalismo «libre» en la medida en que sus mecanismos estabilizadores automáticos le permiten nivelar las fluctuaciones del ciclo de mercado. Al igual que el socialismo de Estado, funciona mejor si el control democrático es nulo o escaso, aunque mantenga el formalismo de un gobierno constitucional. A diferencia del socialismo de Estado, soporta el lastre de la irracionalidad de tener que encubrir su aparato de planificación tras una fraseología heredada de la era del capitalismo «puro» de la economía de mercado. Igualmente actúa en contra del interés público, al permitir que los grandes monopolios se conviertan en los árbitros supremos de las decisiones claves que invariablemente se toman a puerta cerrada. Además, a pesar de toda la retórica tras la que se resguarda siempre, el sistema funciona con mayor eficacia si existe un cierto grado de desempleo que restrinja el poder de negociación de los sindicatos. De forma alternativa, puede asociarse con los sindicatos más pode-

rosos, soportando el coste de una continua inflación de precios y salarios, cuyos efectos repercuten en especial sobre los jubilados, los desempleados, los obreros sin cualificar y los sectores no sindicados de la población asalariada. El neoliberalismo moderno queda en la práctica reducido a esto, razón por la que sus logros sociales se corresponden raras veces con la verborrea entusiasta de sus patrocinadores.

Si hacemos abstracción de la nueva fraseología que lo acompaña, el sistema neoliberal no es más que una economía capitalista que mantiene el tradicional mecanismo de mercado, pero que emplea «el equilibrio de poderes» de la intervención estatal con el fin de asegurar una tasa de crecimiento sustancialmente mayor que el nivel de expansión normal logrado bajo un sistema «libre», en el que la clase poseedora mantiene el control absoluto de la economía y del gobierno. En teoría, la adopción de la «nueva economía», al propiciar una tasa de crecimiento relativamente acelerada y una situación que se aproxima al pleno empleo, potencia también una expansión continuada de los servicios sociales. Pero en la práctica este objetivo se ve sacrificado habitualmente a otros fines, a no ser que las presiones políticas sean lo suficientemente fuertes como para asegurar una cierta diversificación de los recursos hacia sectores públicos como sanidad y vivienda. Bajo el gobierno socialdemócrata la balanza del poder pasa de inclinarse del lado de la empresa privada, las grandes corporaciones y la gerencia empresarial a orientarse en favor de la clase obrera organizada. Esta es la justificación para designar como «laborista» una economía de estas características, aunque la propiedad de los medios de producción siga en manos particulares en su totalidad o en su mayor parte. En gran medida, la confusión verbal que acompaña a la variante británica y escandinava de este sistema se debe a la costumbre de equiparar laborismo y socialismo. Lo que en realidad se produce bajo un gobierno socialdemócrata es la ampliación más o menos continua de los servicios sociales estatalizados, creados con el fin de igualar la distribución de las rentas. Este proceso puede, pero no

tiene que ir acompañado de la nacionalización de importantes sectores de la economía.

A la vez la nacionalización y la expansión de los servicios sociales pueden producirse en ausencia de un gobierno socialdemócrata, como lo muestra la historia de Francia e Italia a partir de 1945. También esto es cierto en relación a la planificación central, que sin duda ha jugado un papel más decisivo en Francia que en Gran Bretaña: en aquel país la principal causa de su expansión ha sido la tradición saintsimoniana arraigada en la élite política y burocrática francesa. Esta tendencia adquiere importancia en un medio en que la intervención estatal para acelerar el crecimiento económico ha adquirido respetabilidad como consecuencia del fracaso del liberalismo clásico, la aparición de movimientos de resistencia en la época de guerra y las conquistas temporales logradas por el movimiento obrero en 1945. En contra de lo que cree la errónea opinión general, la teoría keynesiana no tuvo nada que ver con esta situación, y tampoco explica el mejor funcionamiento de la economía francesa en relación con la británica desde aproximadamente 1950. Sería más exacto decir que los franceses tenían a su favor tanto su tradición nacional como el hecho de no tener que preocuparse por la «nueva economía» (Shonfield, 80 ss.). El resultado ha sido que la planificación económica centralizada ha pasado a ocupar un lugar prominente en el debate público en Francia, Italia, Gran Bretaña, Holanda y Austria, países en los que había una fuerte presión comunista o socialista. Sin embargo, nadie definiría el modelo resultante como socialista, salvo en la medida en que la planificación central ha adquirido una importancia mayor. En algunos aspectos, el sistema se aleja del modelo clásico de una sociedad en la que la intervención estatal se produce sólo para facilitar la maximización del beneficio privado. El gobierno, al ampliar el sector público, puede atribuirse objetivos de carácter no económico, como la mejor distribución de la renta, la financiación de servicios sociales como la sanidad y la vivienda o el desarrollo de bienes culturales. Pero en sus rasgos fundamentales, la economía continúa funcionando de

acuerdo con los criterios del mercado, tanto en el sector público como en el privado. El presupuesto deberá estar equilibrado, las inversiones deberán ser planificadas de acuerdo con las expectativas de beneficio y la satisfacción de las necesidades humanas estará esencialmente en relación con la «demanda efectiva» de los consumidores con capacidad adquisitiva. En una economía socialista, los servicios de bienestar estarán a disposición de todos por igual y serán gratuitos, la relación salarial desaparecerá gradualmente y se hará caso omiso de las exigencias planteadas por el capital o la propiedad privada. Cualquier otro planteamiento que no se adecúe a este estado de cosas no será socialista, aunque sea socialmente progresivo en el sentido de que los criterios de carácter económico (pérdida y beneficios) sean sustituidos por criterios de carácter social (Pachter, en Howe, *op. cit.* 48 ss.).

Lo expuesto hasta el momento se refiere a la producción y a las relaciones sociales que afloran en el proceso de producción. Este es el enfoque «clásico», compartido tanto por los liberales como por los marxistas. Históricamente, es el resultado de una situación en la que la creación de riqueza tiene prioridad sobre cualquier otra consideración, como es el caso de una economía de escasez. En la actualidad esta situación se sigue repitiendo en la mayor parte de los países desarrollados, y por supuesto en los subdesarrollados, y por esta razón el tema del crecimiento económico suele dar lugar al debate entre los dos modelos antagónicos, el capitalista y el socialista. También por esta razón el «comunismo» según el tipo ruso se ha convertido en el nombre erróneo de un sistema de acumulación de capital impuesto por el Estado. En los países económicamente atrasados, los dos temas más abrumadoramente acuciantes son la formación de capital y la utilización eficiente de la fuerza de trabajo. Incluso en una sociedad relativamente industrializada como Japón, sería una excentricidad el plantear la cuestión de los objetivos socialistas sin referencia a la escasez económica. Esto también es cierto, en mayor o menor medida, para la mayoría de los países europeos, así como en América del Norte y del Sur. Pero, en una elucubra-

ción teórica, no estamos obligados a limitarnos a las cuestiones políticamente relevantes. Podemos prescindir de consideraciones a corto plazo y plantearnos cómo sería una economía socialista en unas condiciones en las que el proceso de producción estuviera asegurado. Supongamos en este caso que la economía, bien en su totalidad, bien parcialmente, se encuentra socializada, es decir, que los principales medios de producción son de propiedad pública. A partir de estos presupuestos, que evidentemente son arbitrarios, cabe preguntarse cómo funcionaría el socialismo en cuanto sistema de distribución.

Si se define un sistema socialista de distribución como aquel en el que el consumo está divorciado del capital, de forma que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos sobre el suministro de bienes y servicios con independencia de la propiedad, entonces no hay duda de que no existe un sistema similar en ningún país industrialmente desarrollado. A veces se alega que este estado de cosas se corresponde al último estadio del socialismo (designado por Marx en 1875 como «comunismo»), cuando la sociedad sea lo suficientemente opulenta como para permitir que cada individuo se abastezca del fondo común según sus necesidades. Pero una somera consideración mostraría que incluso en el primer estadio, cuando todavía se retribuye a cada individuo según su trabajo, es posible suministrar una serie de servicios básicos atendiendo al principio de distribución igualitaria para todos, con independencia de la propiedad, el *status* social o el mérito personal. Incluso el más fanático partidario del *laissez faire* aceptará que la aplicación de la justicia se puede y se debe hacer según este principio, y hasta puede que reconozca su aplicabilidad en algunos servicios, como el transporte público, la sanidad o el correo. La posibilidad de aplicar esta fórmula sin necesidad de sobrecargar innecesariamente el sector público, es algo que se da por sentado no sólo en Europa, sino también en Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Si en los Estados Unidos se plantea como una cuestión problemática, la explicación se encuentra en su sistema político y no en la escasez de recursos. En otros secto-

res, como la educación, puede ocurrir que los derechos privados y públicos entren en conflicto en la medida en que se ponga en peligro la libertad de elección por la uniformidad que emana de las exigencias del libre acceso a cualquier tipo de enseñanza. La verdadera igualdad sólo es posible de hecho en una comunidad homogénea, en la que las pautas culturales no entren tan violentamente en conflicto como para hacer intolerables las relaciones sociales. Esta es una de las razones por las que países relativamente pequeños y estables como Dinamarca y Suecia, han sido los pioneros en materia educativa y en la provisión igualitaria y generalizada de los servicios sociales. Pero la integración relativamente suave y pacífica de cientos de miles de inmigrantes en Gran Bretaña, Francia y Holanda en la época actual prueba que, dentro de ciertos límites determinados por el sentir popular, una democracia es capaz de absorber un flujo de inmigrantes sin establecer necesariamente un trato de «separados, pero iguales». Si el conflicto económico queda eliminado en cuanto fuente de conflictos políticos, como ocurre en nuestro supuesto, las tensiones culturales marginales en esa sociedad no quedarán reducidas a cero, pero sí pueden ser reducidas a un nivel tolerable.

Vamos a examinar ahora las causas por las que incluso en condiciones externas relativamente favorables —por ejemplo, en Europa occidental tras la Segunda Guerra Mundial— el progreso hacia el socialismo ha sido más lento de lo que cabía pensar inicialmente. Las razones principales pueden englobarse en dos apartados: la permanencia de la escasez económica, con las consiguientes presiones para dar prioridad al cálculo económico racional, y la falta de interés del electorado, incluyendo a la mayoría de la clase obrera industrial, para presionar de forma más acuciante en pro de una auténtica igualdad social.

Respecto al primer punto, no es necesario un gran esfuerzo imaginativo para concebir una situación en la que las consideraciones de carácter no económico adquieran prioridad, al estar cubiertas o en vías de satis-

facción todas las exigencias económicas razonables. Desgraciadamente este estado de cosas no está suficientemente generalizado, ni siquiera en los países más ricos y civilizados, como para que se pueda eliminar del orden del día el tema del crecimiento económico. Y no hay otra alternativa. A no ser que y hasta que una mayoría del electorado, en un país gobernado democráticamente, esté dispuesta a prescindir de una mejora continua del nivel de vida, tal y como este término se interpreta convencionalmente, las consideraciones de carácter económico tendrán prioridad sobre las exigencias sociales y culturales. Teniendo en cuenta este estado de opinión, lo único que pueden hacer los gobiernos que dependen de la opinión pública es ampliar los servicios sociales financiados por medio de una imposición fiscal. No se puede pretender implantar una auténtica igualdad social —es decir, la distribución del «producto social» atendiendo únicamente a criterios de necesidad— si existen grandes probabilidades de que los resultados sean: una reducción notable de la eficiencia económica y del ritmo de crecimiento, la pérdida de los mercados de exportación en favor de empresas competitivas extranjeras, el descenso del nivel de vida y la reducción de los fondos dedicados al consumo público y privado. Evidentemente, el mercado internacional entra en liza; ¿y cómo no iba a entrar? Si el saldo de la balanza comercial marca el ritmo económico, cualquier descenso de la productividad relativa se hará sentir inmediatamente en forma de estancamiento, desempleo y otras consecuencias desagradables. Cuanto más pequeño sea un país y cuanto más especializado esté, mayor será el impacto de las fluctuaciones del mercado internacional, a no ser que logre mantenerse en cabeza de sus competidores. El éxito en esta materia es siempre dudoso, beneficiándose algunos países de las condiciones favorables momentáneas a expensas de otros. Si centramos la atención en la situación de Europa occidental a partir de 1945, el mejor ejemplo de prosperidad, ateniéndonos a criterios neoliberales, ha sido la expansión del comercio exterior de Alemania Occidental, logro al que ha contribuido

paradójicamente la derrota militar y la consiguiente prohibición de invertir en armamento pesado y superfluo. La prueba de que se pueden obtener resultados similares con gobiernos socialdemócratas nos la ofrece Suecia, que aparece una vez más como una combinación de buena suerte y gestión acertada, ayudadas por la especialización en industrias puntas. También se pueden citar los ejemplos correspondientes de Austria, Dinamarca, Holanda y Suiza, donde el movimiento obrero se ha contentado con ser partícipe de una economía capitalista en acelerado proceso de expansión, donde los salarios aumentan a un ritmo medio no superior a la productividad, permitiendo así una cierta estabilidad en los precios. En circunstancias menos favorables, como, por ejemplo, en Gran Bretaña, los salarios han subido a un ritmo considerablemente más acelerado que la productividad, provocando con ello una rápida inflación de los precios en relación con algunos de los principales competidores de Gran Bretaña. El resultado, aparte del inevitable perjuicio en la participación del país en el mercado mundial (sin mencionar la estabilidad de su moneda), ha sido que se ha asociado el laborismo con subidas de precios inflacionarias de las que los principales perjudicados son en grado notable las personas que viven de ingresos fijos. El laborismo, en el vocabulario político del estado de bienestar, equivale a socialismo, de forma que la teoría socialista aparece como culpable del comportamiento típicamente capitalista tanto de los empresarios como de los sindicatos. Fue una eminente economista británica, que compaginaba sus creencias socialistas con una adhesión desde hace mucho tiempo a la escuela keynesiana, quien en 1966 extrajo la conclusión lógica:

> La proposición de que en una economía industrial el nivel de las tasas de salario monetario rige el nivel de los precios era un elemento esencial en el análisis de Keynes en la *General Theory of Employment, Interest and Money*, publicada en 1936. La parte de su argumentación, que trata sobre la necesidad de una política gubernamental para mantener «un nivel de empleo alto y estable», pasó a formar parte de la ortodoxia en este país incluso antes de que finalizara la guerra de 1945. Pero la parte relativa a los precios y salarios encontró mayor resistencia. Era

fácil predecir que si nos aproximábamos a una situación de pleno empleo, sin que paralelamente se hubieran producido cambios en las instituciones y en las actitudes de la gente, la balanza del poder en las negociaciones salariales se inclinaría a favor de los trabajadores, provocando una espiral viciosa de precios y salarios con carácter crónico. Sin embargo, fueron necesarios quince años de experiencia para tomar plena conciencia de este hecho. (Robinson, *Economics: An Awkward Corner*, 19.)

Si bien es cierto que la economía británica había llegado a una «extraña encrucijada» en la década de 1960 por razones históricas que guardan escasa relación con el comportamiento habitual de empresarios y sindicatos, no por ello queda invalidada la parte teórica del razonamiento: en una economía capitalista, administrada o no por un gobierno laborista, la consecución de objetivos, incluso relativamente modestos, propios del estado de bienestar, está en función de la tasa de crecimiento, que a su vez depende, al menos en parte, de la competitividad en el mercado mundial. El comercio internacional se produce predominantemente entre países industrialmente avanzados, y sólo de forma marginal entre éstos y los países «subdesarrollados», razón por la que la pérdida de sus respectivas colonias no perjudicó económicamente a los países de Europa occidental o al Japón, que se vio igualmente despojado de sus posesiones coloniales en 1945. Dado que los países industriales desarrollados, fuera del bloque soviético, están en su mayoría gobernados democráticamente, y dado que su cuerpo electoral está compuesto fundamentalmente por asalariados, cualquier progreso hacia la socialización está en función de la voluntad del movimiento obrero de respaldar la planificación a largo plazo a expensas de mejoras económicas inmediatas.

Este planteamiento es especialmente cierto en el caso de que sean partidos reformistas y no conservadores los que controlen las riendas del poder político. También es válido en el caso hipotético de una economía totalmente socializada. En tal sistema económico la discusión se centraría en la distribución del producto social, así como entre el Estado y los productores, resolviéndose las cuestiones políticas en un tira y afloja entre la burocra-

cia de la planificación central y los consejos obreros más o menos autónomos, representantes de todas aquellas personas que participan en la producción y distribución de bienes y servicios. No hace falta decir que todo esto no afecta a los países atrasados, con una tasa elevada de crecimiento demográfico y con rentas *per capita* estancadas, ni a los países de la órbita soviética, donde el socialismo cumple la función histórica asociada normalmente a las primeras etapas de acumulación de capital. Estamos considerando exclusivamente aquellas regiones que han superado esta fase y que han adquirido un nivel elevado de riqueza y productividad en el que ya existe la posibilidad real de alcanzar la igualdad. Es improcedente plantear la cuestión de si la riqueza debería ser distribuida de forma igualitaria en cualquier circunstancia, incluso si el resultado fuera el estancamiento económico (como, sin duda, ocurriría en los países pobres, desprovistos del equipo de capital necesario). Tampoco hay necesidad de desperdiciar tiempo y energía considerando frivolidades como la exigencia de abolir la «sociedad de consumo». Este tipo de sugerencias procede normalmente de gente que no necesita trabajar para mantenerse. La crisis que atraviesa el movimiento socialista contemporáneo no ha sido provocada por la corrupción de la clase obrera en virtud de un desmesurado incremento de la renta monetaria o del deseo de poseer bienes de consumo. Se debe a la supuesta incompatibilidad entre las aspiraciones a largo y corto plazo de la clase obrera, ya que los partidos socialistas no han conseguido reconciliar sus objetivos finales con las presiones que afloran en el normal proceso político en una democracia, donde los asalariados han pasado a constituir la mayoría del electorado. La brecha que separa la retórica socialista de la práctica laborista da una idea de la dificultad de conseguir que la igualdad social sea una cuestión relevante para aquellas personas preocupadas predominantemente por simples cuestiones de carácter material: en concreto, por la garantía de pleno empleo y de una constante mejora en el nivel de vida.

Cuando se dice que, incluso en los países de mayor

industrialización del mundo occidental, la transición de una economía «mixta» a una economía socialista no cuenta todavía con suficiente apoyo popular, no nos referimos simplemente al poder de la ideología conservadora o al relativo fracaso de los partidos socialdemócratas, y también de los comunistas, para extenderse más allá de su base tradicional, la clase obrera industrial. Nos referimos también al conflicto inherente entre dos objetivos distintos y probablemente irreconciliables: el desarrollo económico y la igualdad social. El primero *puede* producirse tanto en el capitalismo como en el socialismo, pero una economía socializada, cuyo objetivo primordial sea alcanzar las más rápidas tasas de crecimiento logradas en el mundo capitalista, deberá dar prioridad a la racionalidad económica a expensas de otras consideraciones. A la inversa, si un sistema democrático optara voluntariamente por un grado mayor de igualdad social del que puede permitirse el sistema capitalista mejor administrado económicamente, los electores tendrían que optar, por la misma razón, por una desaceleración en el ritmo de crecimiento económico. Aunque es concebible que se produzca una opción consciente en este sentido, es poco probable que tenga lugar a corto plazo. Incluso las democracias más avanzadas, dado su nivel político y cultural actual, difícilmente abandonarán las ventajas que se desprenden del rápido cambio tecnológico, de la mayor productividad y de la elevación de los salarios monetarios, así como de las desigualdades que lo acompañan. Si se define una sociedad socialista como aquella en la que la relación salarial ha dejado de tener vigencia, los productores controlan sus instrumentos de trabajo y se ha superado la dicotomía existente entre el trabajo físico y el intelectual por medio del desarrollo total del ser humano, puede decirse que todavía nos encontramos a millas de distancia de estos objetivos.

Sin duda, la lógica interna del proceso de producción actúa en beneficio de la socialización, en la medida en que el desarrollo de la automatización propio de las sociedades «posindustriales» da lugar a una nueva jerar-

quía de funciones que ya no se puede medir por los baremos más toscos de épocas anteriores. El conflicto social asume nuevas formas, dada la continua expansión de los monopolios y del sector público controlado burocráticamente, que elimina al empresario privado y da lugar a nuevos enfrentamientos, de los que son tenue premonición las huelgas y ocupaciones de fábricas de los últimos años. Si el desarrollo teórico no queda muy rezagado, el socialismo en cuanto movimiento puede trascender su origen de clase y llegar a representar las aspiraciones de la *inteliguentsia* y de la clase obrera en proceso de adquirir nuevos conocimientos y niveles más altos de educación y conciencia. Estos factores esperanzados deberán ser sopesados, frente al problema inherente de lograr que la igualdad se adecúe a las exigencias de una cultura conformada por la reciente aceleración en el ritmo de cambio tecnológico. No resulta fácil el reconciliar el objetivo de una sociedad sin clases y carente de conflictos con la tendencia a alcanzar niveles cada vez más altos de actividad económica en un mundo competitivo, en el que la mayor parte de la población es todavía desesperadamente pobre. El socialismo en su sentido clásico tiene un porvenir más amplio en las zonas en que las presiones económicas son mínimas y la gente tiene la posibilidad de concebir una forma de vida igualitaria basada en la propiedad social de los medios de producción. En este sentido, no existen en ningún territorio las condiciones previas de un sistema socialista. La mayor parte del mundo está atravesando todavía las primeras fases de la revolución industrial, mientras los países avanzados intentan alcanzar niveles de vida más altos. Los socialistas encontrarán miles de actividades en que ocuparse en las décadas venideras, aunque sólo sea porque el liberalismo se ha desintegrado como filosofía y como sistema de gestión del sistema político. Pero si son honestos no pueden afirmar que el tipo de sociedad que les gustaría conocer está inserto en la lógica del futuro inmediato.

Bibliografía Seleccionada

1. General e histórica

Berlin, I., *Karl Marx: His Life and Environment* (Londres-Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 1948, 1963). [Hay traducción castellana: *Karl Marx*, Madrid, Alianza Editorial.]

Bloom, S. F., *The World of Nations* (Nueva York, Columbia University Press, 1941). [Hay traducción castellana: *El mundo de las naciones*, Buenos Aires, Siglo XXI, Argentina.]

Carr, E. H., *The Romantic Exiles* (Boston, Beacon Press, 1961; Londres, Penguin Books, 1968). [Hay traducción castellana: *Los exiliados románticos*, Barcelona, Anagrama.]

— *Studies in Revolution* (Nueva York, Grosset & Dunlap, 1964). [Hay traducción castellana: *Estudios sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial.]

Carr, R., *Spain, 1808-1939* (Oxford, Clarendon Press, 1966; Nueva York, Oxford University Press, 1966). [Hay traducción castellana: *España, 1808-1939*, Barcelona, Ariel.]

Carsten, F. L., *The Rise of Fascism* (Londres, B. T. Batsford, 1967; Berkeley, California, University of California Press, 1967). [Hay traducción castellana: *El ascenso del fascismo*, Barcelona, Seix Barral.]

Collins, H., y Abramsky, Ch., *Karl Marx and the British Labour Movement* (Londres, Macmillan, 1965; Nueva York, St. Martin's Press, 1965).

Droz, J., *Europe Between Revolutions: 1815-1848* (Londres,

Collins, 1967; Nueva York, Harper & Row, 1968). [Hay traducción castellana: *La Europa de la Restauración*, Madrid, Siglo XXI, España.]
Footman, D., *The Primrose Path: A Life of Ferdinand Lassalle* (Londres, The Cresset Press, 1946).
— *Red Prelude: A Life of A. I. Zhelyabov* (Londres, The Cresset Press, 1944, 1968).
Gray, A., *The Socialist Tradition* (Londres, Longmans, Green, 1963; Nueva York, Harper & Row, 1968).
Gurvitch, G., *Proudhon. Sa vie, son oeuvre* (París, Presses Universitaires, 1965).
Harrison, R., *Before the Socialists: Studies in Labour and Politics 1861-1888* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965; Toronto, University of Toronto Press, 1965).
Herzen, A., *From the Other Shore* y *The Russian People and Socialism* (Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1956).
— *My Past and Thoughts*, 6 vols. (Londres, Chatto & Windus, 1924); ed. rev., 4 vols., con prólogo de Isaiah Berlin (Londres, Chatto & Windus, 1968; Nueva York, Knopf, 1968).
— *Selected Philosophical Works* (Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1956).
Hobsbawn, E. J., *Industry and Empire* (Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1968; Nueva York, Pantheon, 1968). [Traducción castellana en preparación, Barcelona, Ariel.]
— *Labouring Men: Studies in the History of Labour* (Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1964; Nueva York, Basic Books, 1965).
— *Primitive Rebels* (Manchester, University Press, 1959; Nueva York, Praeger, 1963). [Hay traducción castellana: *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel.]
Horowitz, I. L., *Radicalism and the Revolt Against Reason* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961; Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 1968).
Jackson, J. Hampden, *Marx, Proudhon and European Socialism* (Nueva York, Macmillan, 1962; Londres, English Universities Press, 1964).
Jellinek, F., *The Paris Commune of 1871* (Nueva York, Grosset & Dunlap, 1965).
Joll, J., *The Anarchists* (Boston-Toronto, Little, Brown, 1964). [Hay traducción castellana: *Los anarquistas*, Barcelona, Grijalbo.]
— *The Second International, 1889-1914* (Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1955; Nueva York, Harper & Row, 1965).
Kendall, W., *The Revolutionary Movement in Britain, 1900-1921* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1969).
Lefranc, G., *Jaurès et le socialisme des intellectuels* (París, Aubier-Montaigne, 1968).
Ligou, D., *Histoire du socialisme en France, 1871-1961* (París, Presses Universitaires, 1962).
Maitron, J., *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-*

1914), 2.ª ed. rev. (París, Société Universitaire d'Editions et de Librairie, 1955).
Malia, M., *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism* (Cambrigde, Mass., Harvard University Press, 1961).
Manuel, F. E., *The Prophets of Paris* (Nueva York, Harper & Row, 1965).
Mehring, F., *Karl Marx: The Story of His Life* (Londres, Allen & Unwin, 1951; Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1962). [Hay traducción castellana: *Karl Marx*, Barcelona, Grijalbo.]
Nettl, J. P., *Rosa Luxemburg* (Londres-Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 1966). [Hay traducción castellana: *Rosa Luxemburgo*, México, Ed. Era.]
Nicolaevsky, B., y Maenchen-Helfen, O., *Karl Marx: Man and Fighter* (Londres, Methuen, 1936). [Hay traducción castellana: *Carlos Marx*, Madrid, Ed. Ayuso.]
Nolte, E., *Three Faces of Fascism* (Nueva York-Chicago-San Francisco, Holt Rinehart & Winson, 1966). [Hay traducción castellana: *El fascismo y su época*, Barcelona, Península.]
Plamenatz, J., *The Revolutionary Movement in France, 1815-1871* (Londres-Nueva York-Toronto, Longmans, Green, 1952).
Polanyi, K., *The Great Transformation* (Boston, Beacon Press, 1957).
Proudhon, P. J., *Justice et Liberté*, ed. Jacques Muglioni (París, Presses Universitaires, 1962).
— *Oeuvres choisies*, ed. Jean Bancal (París, Gallimard, 1967).
Rosenberg, A., *Democracy and Socialism* (Boston, Beacon Press, 1965). [Hay traducción castellana: *Democracia y socialismo*, Buenos Aires, Ed. Claridad.]
— *A History of Bolshevism* (Londres, Oxford University Press, 1934; Nueva York, Russell & Russell, 1934).
Sorel, G., *Reflections on Violence*, nueva edición (Glencoe, Illinois, Free Press, 1950). [Traducción castellana en preparación, Madrid, Alianza Editorial.]
Spitzer, A. B., *The Revolutionary Theories of Louis Auguste Blanqui* (Nueva York, Columbia University Press, 1957).
Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londres, Secker & Warburg, 1952; Nueva York, Praeger, 1961). [Hay traducción castellana: *El origen de las democracias totalitarias*, México, Aguilar.]
— *Political Messianism: The Romantic Phase* (Londres, Secker & Warburg, 1960; Nueva York, Praeger, 1961).
Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class* (Londres, Victor Gollancz, 1964; Nueva York, Pantheon, 1964).
Tsuzuki, C., *H. M. Hyndman and British Socialism* (Nueva Y rk-Londres, Oxford University Press, 1961).
— *The Life of Eleanor Marx, 1855-1898: A Socialist Tragedy* (Oxford, Clarendon Press, 1967; Nueva York, Oxford University Press, 1967).

Willard, C., *Les Guesdistes: Le mouvement socialiste en France (1893-1905)* (París, Editions Sociales, 1965).
Williams, R., *Culture and Society, 1780-1950* (Londres, Penguin Books, 1961).
— *The Long Revolution* (Londres, Chatto & Windus, 1961; Penguin Books, 1965).
Woodcock, G., *Anarchism* (Cleveland, Ohio, World, 1962; Londres, Penguin Books, 1963). [Traducción castellana en prepación, Barcelona, Ariel.]

2. Teórica

Adams, H. P., *Karl Marx in his Earlier Writings* (Nueva York, Russell & Russell, 1940; Londres, Frank Cass, 1965).
Avineri, S., ed., *Karl Marx on Colonialism and Modernization: His Dispatches and Other Writings on China, India, Mexico, the Middle East and North Africa* (Nueva York, Doubleday, 1968).
— *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Nueva York-Cambridge, Cambridge University Press, 1968).
Borkenau, F., *Pareto* (Londres, Chapman & Hall, 1936). [Hay traducción castellana: *Pareto*, México, F. C. E.]
Bottomore, T. B., *Elites and Society* (Londres, C. A. Watts, 1964; Nueva York, Basic Books, 1965). [Hay traducción castellana: *Elites y sociedad*, Madrid, Gredos.]
— *Karl Marx—Early Writings* (Londres-Nueva York-Toronto, McGraw-Hill, 1964).
Bottomore, T. B., y Rubel, M., eds., *Karl Marx—Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (Londres-Nueva York-Toronto, McGraw-Hill, 1964). [Hay traducción castellana: *Sociología de Marx*, Barcelona, Península.]
Carrère d'Encausse, H., y Schram, S., *Marxism and Asia* (Londres, Allen Lane, 1969). [Traducción castellana en preparación, Buenos Aires, Siglo XXI, Argentina.]
Caute, D., ed., *Essential Writings of Karl Marx* (Londres, Panther Books, 1967; Nueva York, Macmillan, 1968).
Dobb, M., *Papers on Capitalism, Development and Planning* (Londres Routledge & Kegan Paul, 1967.) [Hay traducción castellana: *Ensayo sobre el crecimiento económico y planificación*, Madrid, Tecnos.]
Dunn, J., *The Political Thought of John Locke* (Cambridge, Cambridge University Press, 1969).
Freedman, R., ed., *Marx on Economics* (Nueva York, Harcourt, 1961; Londres, Penguin Books, 1962). [Hay traducción castellana: *Economía de Marx*, Barcelona, Península.]
Galbraith, J. K., *The Affluent Society* (Londres, Hamish Hamilton, 1958; Boston, Houghton Mifflin, 1958. [Hay traducción castellana: *La sociedad opulenta*, Barcelona, Ariel.]
— *The New Industrial State* (Londres, Hamish Hamilton, 1967,

Boston, Houghton Mifflin, 1967). [Hay traducción castellana: *El nuevo Estado industrial*, Barcelona, Ariel.]
Harris, N., *Beliefs in Society: The Problem of Ideology* (Londres, C. A. Watts, 1968; Nueva York, International Publications Service, 1968).
Heilbroner, R. L., *The Worldly Philosophers* (Nueva York, Simon & Schuster, 1953, 1961). [Hay traducción castellana: *Los filósofos de la vida material*, Madrid, Aguilar.]
Henderson, W. O., ed., *Engels—Selected Writings* (Baltimore, Md. Londres, Penguin Books, 1967).
Hook, S., *From Hegel to Marx*, 2.ª ed. (Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1962).
Howe, I., ed., *The Radical Papers* (Nueva York, Doubleday, 1966).
Jordan, Z. A., *The Evolution of Dialectical Materialism* (Nueva York, St. Martin's Press, 1967).
Kamenka, E., *The Ethical Foundations of Marxism* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962; Nueva York, Praeger, 1962).
Korsch, K., *Karl Marx* (Nueva York, Russell & Russell, 1963).
Lange, O., *Political Economy, Vol. I, General Problems* (Nueva York, Macmillan, 1963). [Hay traducción castellana: *Economía política*, México, F. C. E.]
Lange, O., y Taylor, F. M., *On the Economic Theory of Socialism* (Nueva York-Toronto-Londres, McGraw-Hill, 1964). [Hay traducción castellana: *La teoría económica del socialismo*, México, F. C. E.]
Leff, G., *The Tyranny of Concepts* (Londres, Merlin Press, 1961).
Lewis, W. A., *The Principles of Economic Planning* (Londres, Dennis Dobson, 1949). [Hay traducción castellana: *La planeación económica*, México, F. C. E.]
Lichtheim, G., *Marxism: An Historical and Critical Study*, 2.ª edición (Nueva York, Praeger, 1965; Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967). [Hay traducción castellana: *El marxismo*, Barcelona, Anagrama.]
Luxemburg, R., *The Accumulation of Capital*, con introducción de Joan Robinson (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1951; Nueva York, Monthly Review Press, 1964). [Hay traducción castellana: *La acumulación del capital*, Madrid, Ed. Cenit.]
MacIntyre, A., *A Short History of Ethics* (Nueva York, Macmillan, 1966).
MacRae, D. G., *Ideology and Society* (Londres-Melbourne-Toronto, Heinemann, 1961; Glencoe, Illinois, Free Press, 1961).
Manning, D. J., *The Mind of Jeremy Bentham* (Londres, Longmans, Green, 1968; Nueva York, Barnes & Noble, 1968).
Marx, K., *Capital*, vol. I (Londres, Allen & Unwin, 1946) (reproducción de la primera traducción inglesa de 1887). [Hay traducción castellana: *El capital*, México, F. C. E.]
— *The German Ideology* (Londres, Lawrence & Wishart, 1965). [Hay traducción castellana: *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo.]
— *Pre-Capitalist Economic Formations* (Londres, Lawrence &

Wishart, 1964). [Hay traducción castellana: *Formaciones económicas precapitalistas,* Madrid, Ciencia Nueva.]
Marx, K., y Engels, F., *Selected Correspondence* (Londres, Lawrence & Wishart, 1965).
— *Selected Works,* en un volumen (Londres, Lawrence & Wishart, 1968). [Hay traducción castellana: *Obras escogidas,* Buenos Aires, Cartago.]
Meek, R. L., *Economics and Ideology. And Other Essays* (Londres, Chapman & Hall, 1967; Nueva York, Barnes & Noble, 1967). [Hay traducción castellana: *Economía e ideología,* Barcelona, Ariel.]
— *Studies in the Labour Theory of Value* (Londres, Lawrence & Wishart, 1956).
Meisel, J. H., *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the «Elite»* (Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1958, 1962).
Moore, S., *The Critique of Capitalist Democracy* (Nueva York, Paine-Whitman, 1957). [Hay traducción castellana. *Crítica de la democracia capitalista,* Buenos Aires, Siglo XXI, Argentina.]
— *Three Tactics. The Background in Marx* (Nueva York, Monthly Review Press, 1963).
Myrdal, G., *Beyond the Welfare State* (New Haven, Conn., Yale University Press, 1960). [Hay traducción castellana: *El reto a la sociedad opulenta,* México, F. C. E.]
Neumann, F., *The Democratic and the Authoritarian State,* edición e introducción de H. Marcuse (Glencoe, Illinois, Free Press, 1957).
Ossowski, S., *Class Structure in the Social Consciousness* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963; Glencoe, Illinois, Free Press, 1963). [Hay traducción castellana: *Estructura de clases y conciencia social,* Barcelona, Península.]
Robinson, J., *Economic Philosophy* (Londres, Watts, 1962; Penguin Books, 1966; Chicago, Aldine, 1962). [Hay traducción castellana: *La filosofía económica,* Madrid, Gredos.]
— *Economics: An Awkward Corner* (Londres, Allen & Unwin, 1966, Nueva York, Pantheon, 1968).
— *An Essay on Marxian Economics,* 2.ª ed. (Nueva York, St. Martin's Press, 1966). [Hay traducción castellana: *Introducción a la economía marxista,* México, Siglo XXI.]
Runciman, W. G., *Social Science and Political Theory* (Nueva York-Cambridge, Cambridge University Press, 1963).
Schumpeter, E. B., ed., *Ten Great Economists: From Marx to Keynes* (Nueva York, Oxford University Press, 1965). [Hay traducción castellana: *Diez grandes economistas: de Marx a Keynes,* Madrid, Alianza Editorial.]
Schumpeter, J., *Capitalism, Socialism, and Democracy* (Londres, Allen & Unwin, 1950; Nueva York, Harper, 1950). [Hay traducción castellana: *Capitalismo, socialismo y democracia,* Madrid, Aguilar.]
— *History of Economic Analysis* (Nueva York, Oxford University

Press, 1954). [Hay traducción castellana: *Historia del análisis económico,* Barcelona, Ariel.]

Sievers, A. M., *Revolution, Evolution, and the Economic Order* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1962).

Smith, H., *The Economics of Socialism Reconsidered* (Londres-Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 1962).

Sweezy, P., *The Theory of Capitalist Development: Principles of Marxian Political Economy* (Nueva York, Oxford University Press, 1942; Londres, Dennis Dobson, 1946, 1949). [Hay traducción castellana: *Teoría del desarrollo capitalista,* México, F. C. E.]

Zeitlin, I. M., *Marxism: A Re-Examination* (Princeton, N. J., Van Nostrand, 1967).

3. Socialismo occidental

Anderson, P., y Blackburn, R., *Towards Socialism* (Londres, New Left Review, 1965; Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1966).

Balogh, T., *The Economics of Poverty* (Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1966; Nueva York, Macmillan, 1967). [Hay traducción castellana: *La economía de la pobreza,* Barcelona, Vicens Vives.]

Barratt Brown, M., *After Imperialism* (Londres, Heinemann, 1963). [Traducción castellana en preparación, Buenos Aires, Siglo XXI, Argentina.]

Beer, M., *A History of British Socialism,* 2 vols. (Londres, Allen & Unwin, 1953; Nueva York, Humanities Press, 1953).

Bell, D., *Marxian Socialism in the United States* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1967).

— *Work and Its Discontents* (Boston, Beacon Press, 1956).

Bernstein, E., *Evolutionary Socialism* (Nueva York, Schocken Books, 1961). [Hay traducción castellana: *Socialismo evolucionista,* Buenos Aires, Claridad.]

Braunthal, J., *History of the International,* vol. I: 1864-1914; volumen II: 1914-1943 (Londres, Thomas Nelson & Sons, 1966, 1967; Nueva York, Praeger, 1967).

Brenan, G., *The Spanish Labyrinth* (Nueva York-Cambridge, Cambridge University Press, 1967). [Hay traducción castellana: *El laberinto español,* París, Ruedo Ibérico.]

Briggs, A., ed., *Chartist Studies* (Londres, Macmillan, 1959; Nueva York, St. Martin's Press, 1960).

— *Victorian People* (Londres, Odhams Press, 1954; Penguin Books, 1965; Chicago, University of Chicago Press, 1955).

Cole, G. D. H., *Essays in Social Theory* (Londres, Oldbourne Book Co., 1962).

Cole, G. D. H., y Filson, A. W., *British Working Class Movements. Select Documents 1789-1875* (Londres, Macmillan, 1965; Nueva York, St. Martin's Press, 1965).

Cole, M., *The Story of Fabian Socialism* (Londres, Heinemann, 1961; Mercury Books, 1963; Stanford, California, Stanford University Press, 1961; Nueva York, Science Editions, 1964).
Crosland, C. A. R., *The Future of Socialism* (Londres, Cape, 1956; Nueva York, Macmillan, 1957).
Dickinson, H. D., *The Economics of Socialism* (Londres, Oxford University Press, 1939).
Documents of the First International, 1864-1866 (Londres, Lawrence & Wishart, 1964).
Dodge, P., *Beyond Marxism: The Faith and Works of Hendrik de Man* (La Haya, Martinus Nijhoff, 1966).
Droz, J., *Le Socialisme démocratique, 1864-1960* (París, Armand Colin, 1966). [Hay traducción castellana: *El socialismo democrático*, Ed. de Materiales.]
Fabian Society, *Fabian Essays, 1889* (Londres, Allen & Unwin, 1950).
Gay, P., *The Dilemma of Democratic Socialism* (Nueva York, Columbia University Press, 1952).
Glass, S. T., *The Responsible Society. The Ideas of the English Guild Socialists* (Londres, Longmans, Green, 1966; Nueva York, Barnes & Noble, 1966).
Landauer, C., *European Socialism: A History of Ideas and Movements*, 2 vols. (Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1959).
Liebknecht, W., *Briefwechsel mit Karl Marx und Friedrich Engels* (La Haya, Mouton & C., 1963).
McBriar, A. M., *Fabian Socialism and English Politics, 1884-1918* (Nueva York-Cambridge, Cambridge University Press, 1962, 1966).
Morris, W., *Selected Writings*, ed., Asa Briggs (Londres, Penguin Books, 1962).
Pease, E. R., *The History of the Fabian Society*, 3.ª ed. (Londres, Frank Cass, 1963; Nueva York, Barnes & Noble, 1963).
Pelling, H., *America and the British Left: From Bright to Bevan* (Londres, Adam and Charles Black, 1956; Nueva York, New York University Press, 1957).
— *The Challenge of Socialism* (Londres, Adam and Charles Black, 1954; Nueva York, Barnes & Noble, 1954).
— *The Origins of the Labour Party, 1880-1900* (Oxford, Clarendon Press, 1965, 1966; Nueva York, Oxford University Press, 1965).
— *A Short History of the Labour Party* (Londres, Macmillan, 1961; Nueva York, St. Martin's Press, 1961).
Perrot, M., y Kriegel, A., *Le Socialisme français et le pouvoir* (París, Etudes et Documentation Internationale, 1966).
Philip, A., *Les Socialistes* (París, Editions du Seuil, 1967).
Roth, G., *The Social Democrats in Imperial Germany* (Totawa, N. J., Bedminster Press, 1963).
Schorske, C. E., *German Social Democracy, 1905-1917* (Cam-

bridge, Mass., Harvard University Press, 1955; Nueva York, Science Editions, 1965).
Semmel, B., *Imperialism and Social Reform* (Londres, Allen & Unwin, 1960; Nueva York, Hillary House, 1960).
Shonfield, A., *Modern Capitalism* (Londres-Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 1965). [Hay traducción castellana: *El capitalismo moderno*, México, F. C. E.]
Strachey, J., *Contemporary Capitalism* (Londres, Victor Gollancz, 1956, Nueva York, Random House, 1956). [Hay traducción castellana: *El capitalismo contemporáneo*, México, F. C. E.]
— *The End of Empire* (Londres, Victor Gollancz, 1959; Nueva York, Praeger, 1964). [Hay traducción castellana: *El fin del Imperio*, México, F. C. E.]
Tawney, R. H., *The Acquisitive Society* (Nueva York, Harcourt, Brace, 1946; Londres, Collins, 1961). [Hay traducción castellana: *La sociedad adquisitiva*, Madrid, Alianza Editorial.]
— *The Radical Tradition* (Londres, Allen & Unwin, 1964; Pelican Books, 1966; Nueva York, Pantheon, 1964).
Worsley, P., *The Third World* (Chicago, University of Chicago Press, 1964). [Hay traducción castellana: *El tercer mundo*, México, Siglo XXI.]

4. Comunismo

Avrich, P., *The Russian Anarchists* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1967). [Hay traducción castellana: *Los anarquistas rusos*, Madrid, Alianza Editorial.]
Bakunin, M., *Gesammelte Werke*, 3 vols. (Berlín, 1921-1924).
— *Oeuvres*, 6 vols. (París, 1895-1913). [Hay traducción castellana: *Obras*, Buenos Aires, Ed. La Protesta.]
Balabanoff, A., *Impressions of Lenin* (Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1964).
Baron, S., *Plekhanov: The Father of Russian Marxism* (Stanford, California, Stanford University Press, 1963). [Traducción castellana en preparación, Madrid, Siglo XXI, España.]
Berdyaev, N., *The Origin of Russian Communism* (Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1960, 1964).
Blackstock, P. W., y Hoselitz, B. F., eds., *Karl Marx and Friedrich Engels: The Russian Menace to Europe* (Londres, Allen & Unwin, 1953).
Borkenau, F., *The Communist International* (Londres, Faber & Faber, 1938).
— *The Spanish Cockpit* (Londres, Faber & Faber, 1937; Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1963). [Hay traducción castellana: *El reñidero español*, París, Ruedo Ibérico.]
Broido, E., *Memoirs of a Revolutionary* (Londres-Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 1967).
Brzezinski, Z. K., *The Soviet Bloc: Unity and Conflict* (Nueva York, Praeger, 1961).

Bujarin, N., *The ABC of Communism* (Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1966).
Cammett, J. M., *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism* (Stanford, California, Stanford University Press, 1967).
Chernyshevsky, N. G., *Selected Philosophical Essays* (Moscú, Foreing Languages Publishing House, 1953).
Conquest, R., *The Great Terror: Stalin's Purge of the Thirties* (Londres, Macmillan, 1968; Nueva York, Macmillan, 1969), [Hay traducción castellana.]
Deutscher, I., *Stalin: A Political Biography* (Londres-Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 1949, 1967). [Hay traducción castellana: *Stalin*, México, Era.]
— *The Unfinished Revolution: Russia, 1917-1967* (Nueva York, Oxford University Press, 1967). [Hay traducción castellana: *La revolución inconclusa*, México, Era.]
Djilas, M., *Conversations with Stalin* (Londres, Rupert Hart-Davis, 1962; Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1962). [Hay traducción castellana: *Conversaciones con Stalin*, Barcelona, Seix Barral.]
— *The New Class* (Londres, Thames & Hudson, 1957; Nueva York, Praeger, 1957). [Hay traducción castellana: *La nueva clase*, Buenos Aires, Emecé.]
Drachkovitch, M., ed., *The Revolutionary Internationals, 1864-1943* (Stanford, California, Stanford University Press, 1966).
Draper, Th., *American Communism and Soviet Russia* (Nueva York, Viking, 1960).
— *The Roots of American Communism* (Nueva York, Viking, 1957).
Getzler, I., *Martov: A Political Biography of a Russian Social Democrat* (Cambridge, Cambridge University Press, 1967).
Gramsci, A., *The Modern Prince and Other Writings* (Nueva York, International Publishers, 1959; Londres, Lawrence & Wishart, 1967).
Haimson, L. H., *The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955).
Hudson, G., *Fifty Years of Communism* (Londres, C. A. Watts, 1968; Nueva York, Basic Books, 1968).
Keep, J. L. H., *The Rise of Social Democracy in Russia* (Oxford, Clarendon Press, 1963; Nueva York, Oxford University Press, 1963).
Kindersley, R., *The First Russian Revisionists: A Study of «Legal Marxism» in Russia* (Oxford, Clarendon Press, 1962; Nueva York, Oxford University Press, 1962).
Klatt, W., ed., *The Chinese Model* (Hong Kong, University Press, 1965).
Kriegel, A., *Les Communistes français* (París, Editions du Seuil, 1968).
Labedz, L., ed., *Revisionism: Essays in the History of Marxist Ideas* (Nueva York, Praeger, 1962). [Hay traducción castella-

na: *Revisionismo,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos.]
Lampert, E., *Sons Against Fathers, Studies in Russian Radicalism and Revolution* (Oxford, Clarendon Press, 1965; Nueva York, Oxford University Press, 1965.]
Lenin, V. I., *Selected Works,* 3 vols. (Moscú, Progress Publishers, 1967). [Hay traducción castellana: *Obras escogidas,* Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras.]
Mao Tse-tung, *Selected Readings* (Pekín, Foreign Languages Press, 1967). [Hay traducción castellana: *Obras escogidas,* Madrid, Ed. Fundamentos.]
Marcuse, H., *Soviet Marxism* (Nueva York, Columbia University Press, 1958). [Hay traducción castellana: *El marxismo soviético,* Madrid, Alianza Editorial.]
Maynard, J., *The Russian Peasant And Other Studies* (Londres, Victor Gollancz, 1942; Nueva York, Macmillan, 1962).
Nettl, J. P., *The Soviet Achievement* (Londres, Thames & Hudson, 1967; Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968).
North, R. C., *Moscow and Chinese Communists* (Stanford, California, Stanford University Press, 1953, 1963, 1965).
Nove, A., *An Economic History of the U. S. S. R.* (Londres, Allen Lane, 1969). [Hay traducción castellana: *Historia económica de la Unión Soviética,* Madrid, Alianza Editorial.]
Plejánov, G., *Selected Philosophical Works* (Moscú, Foreign Languages Publishing House, s. f.; Londres, Lawrence & Wishart, 1961).
Schapiro, L., *The Communist Party of the Soviet Union* (Londres, Eyre & Spottiswoode, 1960; Nueva York, Random House, 1960).
— ed., *Lenin: The Man, The Theoretician, The Leader* (Nueva York, Praeger, 1967).
— ed., *The U. S. S. R. and the Future* (Nueva York, Praeger, 1963).
Schram, S., *Mao Tse-tung* (Londres, Penguin Books, 1967; Nueva York, Simon & Schuster, 1967). [Hay traducción castellana: *Mao Tse-tung,* Madrid, Ed. Cid.]
— *The Political Thought of Mao Tse-tung* (Nueva York, Praeger, 1963).
Seton-Watson, H., *The Russian Empire, 1801-1917* (Oxford, Clarendon Press, 1967; Nueva York, Oxford University Press, 1967).
Stalin, J., *Problems of Leninism* (Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1947).
Sujanov, N. N., *The Russian Revolution 1917* (Londres-Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 1955).
Tarrow, S. G., *Peasant Communism in Southern Italy* (New Haven, Yale University Press, 1967).
Thomas, H., *The Spanish Civil War* (Nueva York, Harper & Row, 1963). [Hay traducción castellana: *La guerra civil española,* París, Ruedo Ibérico.]

Trotski, L., *Basic Writings,* I. Howe, ed. (Nueva York, Random House, 1963).
— *The History of the Russian Revolution* (Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1957, 1960). [Hay traducción castellana: *Historia de la revolución rusa,* Madrid, Zero.]
— *My Life* (Nueva York, Grosset & Dunlap, 1960). [Hay traducción castellana: *Mi vida,* Madrid, Zero.]
— *Stalin* (Nueva York, Harper, 1941; 2.ª ed., Londres, Mc-Gibbon & Kee, 1968). [Hay traducción castellana: *Stalin,* Barcelona, Plaza y Janés.]
Ulam, A. B., *Expansion and Coexistence: The History of Soviet Foreign Policy, 1917-1967* (Nueva York, Praeger, 1968).
Valentinov, N., *Encounters with Lenin* (Londres-Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 1968).
Veliz, C., ed., *The Politics of Conformity in Latin America* (Londres-Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 1967).
Venturi, F., *Roots of Revolution* (Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1960; Nueva York, Knopf, 1960). [Traducción castellana en preparación, Madrid, Revista de Occidente.]
Walicki, A., *The Controversy over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists* (Oxford, Clarendon Press, 1969). [Hay traducción castellana: *Populismo y marxismo en Rusia,* Barcelona, Estela.]
Weber, H., ed., *Der deutsche Kommunismus. Dokumente* (Berlín-Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1963, 1964).
Wohl, R., *French Communism in the Making, 1914-1924* (Stanford, California, Stanford University Press, 1966).
Wolfe, B., *Three Who Made a Revolution: A Biographical History* (Nueva York, Dial Press, 1948, 1964).